صقر أبو فخر

حوار مع صادق جلال العظم

حوار مع صادق جلال العظم

حوار مع صادق جلال العظم / حوارات
صقر أبو فخر / مؤلّف من فلسطين مقيم في لبنان
الطبعة العربيّة الثانية ، ٢٠٠٠
حقوق الطبع محفوظة



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ٥٤٦٠ ـ ١١ ، العنوان البرقي :موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E - mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
سعيد سيف ®
الصفّ الضوئي :
حكمت مشموشي ، المؤسّسة العربيّة / بيروت
التنفيذ الطباعيّ :
دار صبح للطباعة والنشر

صقر أبو فخر

حوار مع
صادق جلال العظم



المحتويات

تقديم

الحياة الثقافية في لبنان مدينة، بلا ريب، للدكتور صادق جلال العظم ببعض توهّجها وتوثّبها وحيويتها. ولصادق جلال العظم أيضاً نصيب كبير في تشكيل الصورة الراهنة للفكر العربي الحديث لإسهاماته النقدية الكثيرة التي قدّمها خلال أكثر من ثلث قرن. فمنذ أن اقتحم الدكتور العظم الحركة الثقافية في لبنان في أواسط الستينات، وهو يخوض في ثناياها ناقداً ومجادلاً وصانع أفكار، فأسهم في هز الفكر العربي الراكد وفي خلخلة العقلية الخرافية الموروثة، وحاول أن يوقظ، ما استطاع، العقول الذاهلة من ذهولها والفكر الناعس من غفوته وأن يحرّض على التحرر والانعتاق داعياً، في الوقت نفسه، إلى تقويض جدران الانغلاق، فتمكّن من أن يحفر في الثقافة العربية أخاديد وجداول وأنهاراً من النقد والتفكر والمحاججة والسجال.

أشعل صادق جلال العظم الكثير من المعارك النقدية، فقامت عليه قيامة العالم القديم كله وثارت في وجهه عفاريت السلطات وكائنات الكهوف. ومنذ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«نقد الفكر الديني» حتى «ذهنية التحريم» ثم «ما بعد ذهنية التحريم» ظهر كأن هوايته ابتداع الأفكار والتصدّي للمشكلات الكبرى وإثارة الدبابير من أعشاشها. وفي

منزله في بيروت، وبين لوحات لفاتح المدرس ونزيهة خانم وعارف الريس جرى هذا الحوار الشامل الذي يتناول سيرته الشخصية ومسيرته الفكرية في آن.

صقر أبو فخر

١

البدايات والتكوين والمؤثرات الأولى: كيف تحول الارستقراطي الدمشقي إلى ماركسي؟

□ ما هي المؤثرات الأولى التي أسهمت في تكوينك وتشكيل وعيك؟ كيف تحوَّل الأرستقراطي الدمشقي إلى ماركسي؟

■ سأبدأ جوابي برواية من الذاكرة: في أواسط الستينات، عندما هدم التنظيم العمراني الجديد بيت جدِّي في منطقة الجسر الأبيض بدمشق، أذكر أنَّني لم أتأثر البتة لزوال هذا المعْلَم. كان البيت كبيراً، فهو بيت عربي على الطريقة القديمة. إنَّه بيت إكليل بك المؤيد العظم ولواحقه وحدائقه الذي كان مركز الثقل في منطقة الجسر الأبيض. كان المدخل إليه يبدأ بطريق مرصوفة بحجر روماني (اسمها حارة المؤيد نسبة إلى جد جَدِّي مؤيد باشا العظم)، وينتهي إلى البيت الكبير. طبعاً، مع تقدم الزمن قُسِّم البيت الواحد إلى عدّة بيوت سكنها الأولاد والأحفاد وأولاد العمومة... الخ، لكنهم استمروا كلهم مجتمعين، إلى هذا الحد أو ذاك، في منطقة واحدة أي في البيت الجامع نفسه والحارة ذاتها حتى بعد وفاة جدِّي وتنظيم منطقة الجسر الأبيض تنظيماً حديثاً (إن جزءاً لا بأس به من أبنية الجسر الأبيض الجديد وشوارعه يقوم اليوم حيث كان البيت وحيث كانت حديقته وباحاته وحرمه ومحيطه). وكما تعلم، كان ثمة الكثير من الأشياء التقليدية الحميمة المنتشرة في البيت مثل شجر الكبّاد والنارنج والتي تكون، عادة، لصيقة بالذات وبالذاكرة.

لكن، وعلى الرغم من ذلك كله لم أتأثر البتة لزوال هذا المعْلَم، ولم يترك هدمه فيّ أي انطباع خاص أو إحساس بالأسف أو الأسى.

□ كم كان عمرك حينها؟

■ كان ذلك في أواسط الستينات، كنت في بيروت عائداً للتو تقريباً مع زوجتي فوز طوقان من الدراسة في الولايات المتحدة الأميركية. جرى هذا الحدث بعد وفاة جدّي الذي عمَّر كثيراً (عاش نحو ١١٠ ـ ١١٢ سنة). بعد وفاة والدتي سنة ١٩٨٧، راجعت نفسي ثانية بشأن الموضوع وتساءلت: لماذا لم أتأثّر وقتها؟ لماذا هذا الحياد العاطفي واللامبالاة الداخلية أمام حدث من هذا النوع ولا سيما ان جمعيات عدة نشأت للمحافظة على مدينة دمشق وتراثها المعماري، مثل جمعية «أصدقاء دمشق»؟ كان المكان باتساعه، أشبه بحي كامل. ولو أردت النظر إليه من منظور سياحي لربما كان من الممكن تحويله الى ما يشبه «البلاكا»(*) في أثينا اليوم. إذن، راجعت نفسي وتساءلت: لماذا كنت بارداً تماماً تجاه زوال هذا المعلم؟ اكتشفت أنّني في لاوعيي كنت أكره هذا البيت لأن والدتي كانت تكرهه كرهاً شديداً. وأدركت، طبعاً، ان هذا الكره انتقل إليّ، ولاسيما أنها اعتبرت خروجها منه خلاصاً من جوّه ومناخه ورهبته. فهذا البيت كان يعني لها القهر والقمع والرقابة الدائمة والعجز عن تحقيق أي من طموحاتها الحقيقية أو الشخصية او الفردية. كانت أُمّي شخصية قوية جداً وامرأة جميلة جداً، تتكلم التركية بطلاقة، والعربية طبعاً. لكن، حتى تعلمتْ القراءة والكتابة قاست الكثير. تعلمتْ بالسر والخفاء. كانت تهرِّب مدرِّسة اللغة الفرنسية تهريباً

(*) البلاكا هي الحي القديم في أثينا، وهو أقدم حي في أوروبا، وكان آهلاً منذ الألف الرابع قبل الميلاد، ويقع في المنطقة الشمالية الشرقية من جبل الأكروبول حيث يقف البارثينون شامخاً على قمته.

إلى البيت. تعلمتْ القليل من الفرنسية وكان هذا انجازاً مهماً مقارنة بجيلها وقريناتها. ظلت تفهم الفرنسية وتتخاطب بها طوال حياتها. كذلك، تابعت بالسر وبالخفاء ايضاً دروساً في الرسم الزيتي، ولا زلتُ أحتفظ بإحدى لوحاتها في منزلنا. كانت والدتي تحاول في تلك الفترة، أي في مطالع هذا القرن، ان تحقق شيئاً من نوازعها وطموحاتها ومواهبها. ولكن ذلك كله دُمِّر وقُمع في جو البيت العربي الكبير ولم ينتج عنه شيء. كان الخروج من هذا المناخ محاولة للتحرر من جانبها. والانتقال من البيت القديم بعد زواجها من ابن عمها، إلى بيت مستقل يعيشان فيه وحدهما، عملية هروب تحرُّرية حقيقية. استمرت والدتي بالنزول إلى البيت القديم لتزور والدها ولكنها كانت ترفض جملة القيم التي يمثلها هذا البيت، وترفض المناخ الذي كان سائداً هناك، وخروجها منه كان نقلة نوعية حقيقية في حياتها باتجاه حياة حديثة فعلاً. أذكر هذا الشيء لأنك سألتني ما هي المؤثرات الأولى التي أسهمت في تكوينك. هذه النقلة وتعقيداتها والجو المحيط بها أثَّرت في تكويني كثيراً. لم تكن والدتي من الشخصيات البارزة في الحركة النسوية، لكنها كانت في طليعة النساء اللواتي دافعن عن السفور ورغبن في الانعتاق والاستقلالية. مثلاً، كانت تستقبل الزوار من الرجال في البيت أكان زوجها موجوداً أو غير موجود. نشأتُ أنا وأخي وأختي على كون هذه الأمور عادية وطبيعية تماماً في البيت. وتعويضاً عن الظلم الشديد الذي كانت تشعر بأنه لحق بها نتيجة لنشأتها كانت حريصة وشديدة جداً في مسألة المساواة والندية في العلاقة بين الصبيين من أولادها من جهة وبين ابنتها الوحيدة سونيا من ناحية ثانية (بما في ذلك مسألة الميراث). كانت شقيقتنا في صغرها «حسن صبي» حقيقياً تلعب كرة القدم مع الصبيان وتذهب إلى السينما معنا وتشاركنا جميع نشاطنا وألعابنا أكان داخل المنزل أو خارجه. طبعاً، ذهبت، هي أيضاً، إلى أحسن المدارس

والجامعات في سورية ولبنان والخارج التي درسنا فيها أنا وأخي. لذا أقول إن أحد المؤثرات المهمة في تكويني هو بالضبط ليس غياب التنشئة التقليدية في البلدة القديمة وفي البيت العربي الكبير فحسب، بل وفي الموقف السلبي من هذا كله منذ البداية، فضلاً عن النشأة في منزل سيطر عليها نزوع قوي نحو الجديد والحديث. ليس عندي أدنى فكرة عن المؤثرات التي دفعت بوالدتي إلى هذا الاتجاه منذ صغرها، لكنني أعرف بالتأكيد انها كانت تحب الحياة بكل معاني الكلمة كما كانت الحياة تحبها أيضاً خصوصاً بعد مغادرتها الحصن القديم من غير رجعة أو أسف أو حنين إلى الماضي. و«النوستالجيا» لا تعني لي شيئاً وأنا ضدها على العموم.

تكامل والدي مع هذا الجو، ووالدي هو ابن عمها، درس في اسطنبول، في أفضل المدارس وكان هو وعمّي من أنصار كمال أتاتورك على الرغم من أنَّ جدِّي صادق باشا كان مقرباً جداً من السلطان عبد الحميد وفَقَدَ مركزه ومنصبه عندما استولت جماعة الاتحاد والترقي على السلطة في اسطنبول. لكن أولاده قاتلوا مع مصطفى كمال في حرب تحرير تركيا من الاحتلال الأجنبي وجرح والدي في المعركة المعروفة بـ «قلعة شانة». بعدها سافر إلى أوروبا وعاش فترة في فرنسا، وفي باريس بالتحديد. وعندما عاد إلى دمشق تزوَّج والدتي، وعاش في مناخ الكمالية وقيمها. حتى أنَّني أذكر انه عندما تمت الوحدة بين مصر وسورية، وكنت حينها أتابع دراستي في الولايات المتحدة، كان والدي الوحيد من آل العظم الذي أيَّد الوحدة. كانت مشاعره متعاطفة مع الوحدة ومع جمال عبد الناصر. وأعتقد انه رأى في عبد الناصر ما يذكّره بكمال أتاتورك وبالحركة الكمالية. طبعاً أعرف أيضاً ان عمّي، الذي بقي في اسطنبول وصار مواطناً تركياً، ظلَّ هو وفرع العائلة هناك كماليين. وتستطيع القول انهم متعصبون حتى اليوم للقيم الكمالية. وهذا

مؤثر آخر في تكويني المبكر تكامل مع الأول.

أدركت الأهمية البالغة لهذه الخلفية البيتية والتربوية والدراسية لاحقاً حينما اكتشفت ان كثيراً من أصدقائي، أو من الذين صاروا، في ما بعد، أصدقائي وزملائي، مروا بأزمة وجدانية عميقة وصعبة ناجمة من تربية دينية متشدِّدة وصارمة، اصطدمت رأسياً بصعود التيار القومي واندماجهم في خطه. خلق هذا الاندماج ازمة كبيرة لهم، خصوصاً الدمشقيين منهم، فالكثيرون نشأوا وهم قريبون من الاخوان المسلمين أو من قيم الاخوان، أو انهم تلقوا تربية دينية تقليدية متزمتة. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية وصعود المد القومي والمد الاشتراكي، تعرضوا لأزمات حقيقية في وجدانهم وضمائرهم وقراراتهم. أعرف حالات أدت بأصحابها إلى الانهيار العصبي أو إلى الانسحاب من الحياة كلياً. أما أكثرهم فقد تجاوز هذه الأزمة نحو أمور أكثر تقدماً. وأعتبر نفسي محظوظاً جداً حين أُقارن تجربتي بتجارب هؤلاء. نجوت من مثل هذه المحنة أو من هذه المعمعة، لأن التديُّن المتزمت في تربيتي لم يكن موجوداً، بل كان هناك تديُّن عادي ومتسامح وغير متمسك بالشعائر والطقوس ومنفتح على النقاش وتبادل الآراء مع تربية بيتية حديثة نسبياً فيها مقدار لا بأس به، في تلك الأيام، من العلاقات الديمقراطية والليبرالية. ثمة جانب آخر للمسألة، هو أن تديُّن الأرستقراطية ليس كالتديُّن الشعبي؛ التديُّن الأرستقراطي يميل إلى ان يكون عملياً ولصيقاً بالسلطة وبالقوة وبعلاقات القوة، وهو مرن بحسب الأحوال والأوضاع والمصالح المتبادلة. فالتقوى الزائدة لا تجدها كثيراً عند الأرستقراطية. ربما تجد ميلاً إلى التعصُّب الشديد لدى الأقوياء من أفرادها. والتعصب الشديد هنا هو نوع من تأكيد البطريركية والسيطرة، والدين يساعد في تثبيت ذلك. لكن عندما تأتي إلى المصالح وعلاقات القوة فإن الدين هو الذي يتكيف معها وليس العكس. أذكر، مثلاً، حين كنا صغاراً اذا

ارتكبت الخادمة ذنباً ما وأرادت والدتي معاقبتها، تلجأ الخادمة إلى الدفاع عن نفسها بمجموعة من ردات الفعل ذات الطابع الديني، كأن تبدأ القول ان «الله هيك قدّر» أو ان قصدها كان شيئاً آخر لكن «المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين»، أو «لأنه كله شغل الله» إلى آخر ذلك من اللغو الشعبي المعروف. طبعاً، في النهاية كانت أمّي تعاقبها. لكن لو أذنبتُ أنا ولجأتُ إلى المنطق نفسه للهروب من المسؤولية أو تبرير موقفي يكون عقابي مشدداً، لأن ما ينفع في «أيديولوجيا الخدم» لا ينفع في «أيديولوجيا الأسياد». هذه نقطة مهمة؛ فالخادمة مسموح لها (بل متوقع ومطلوب منها) ان تتهرب من المسؤولية باللجوء الى القوة الفوقية الخفية كالقضاء والقدر للتملُّص من عواقب أفعالها. أما أنا فغير مسموح لي البتة بهذا التملص لأنني أتربّى لأغراض أخرى، فمن غير المسموح لي أن أتكلّم باللغة نفسها او بتكرار لغو لا تترتب عليه نتائج. فعندما أرتكب ذنباً يجب أن أعرف أنّني أذنبت وأن أتحمل المسؤولية والعقاب والنتائج من دون عزاء القضاء والقدر وما شابه. وهذه كلها جزء من التدريب الاجتماعي لشخص مطلوب منه، يوماً ما، أن يحكم مثلاً، او ان يتخذ قرارات مهمة ويتحمل مسؤوليات جسيمة. فهذا النوع من الأيديولوجيا الدينية التي تسود أوساط العامة أو الخدم غير مسموح به عندنا وبيننا، لكننا نتدرب على استخدامه في ضبط الآخرين والتعامل معه كواقعة شعبية مفيدة لنا في معظم الأحيان. كذلك لم يكن، في اجوائنا، محبة لرجال الدين الذين كانت عائلتي ترى فيهم أداة وصل بين الأقوياء والسلطة من جهة وعامة الناس من جهة ثانية. منذ طفولتي كنت أسمع كلاماً عن مقدرة رجال الدين على تحريض العامة ضدنا، لذا علينا إكرامهم وإطعامهم ومراعاتهم وكسبهم إلى جانبنا لأنهم في الحقيقة أقرب إلى العامة. هذه العوامل مجتمعة، أبعدت عنّي شبح الأزمة النفسية الدينية الحادة التي كان يمكن أن تنشأ

في أثناء الدراسة، مثلاً، أو نتيجة للاهتمام بالشأن الوطني والقومي العام الذي كان صاعداً بكل تياراته في مرحلة شبابي الأولى مما سهّل عليّ كثيراً الانتقال إلى مواقع الفكر الليبرالي والتقدمي والماركسي في ما بعد. في الواقع أعتبر نفسي محظوظاً جداً لأنّني نجوت من آلام تجربة كهذه ومن توتراتها وإحباطاتها ورواسبها التي لا تزول بيسر وسرعة. إذن، لم تشكل مسألة الدين والتربية التقليدية مشكلة عميقة عندي كما انها لم تولّد فيَّ صراعاً نفسياً كما حدث مع كثيرين غيري من الأصدقاء والمعارف والزملاء.

من جانب آخر أنا محظوظ أيضاً لأنّني ذهبت إلى أفضل المدارس المتوافرة في تلك الأيام. طبعاً كان لدي الاستعداد للاستفادة من هذه التجربة. فكثيرون غيري ذهبوا إلى أفضل المدارس ولم يستفيدوا بتاتاً. في تلك الفترة كان أولاد العائلات والأُسر المعروفة يذهبون إلى المدارس الأجنبية، والتي كانت في معظمها ذات طابع تبشيري وأهداف تبشيرية، لكن المحتوى التدريسي كان علمياً حديثاً. بدأتُ الدراسة في مدرسة الفرير بدمشق، ثم انتقلت إلى المدرسة الانجيلية في صيدا. أبناء جيلي ذهبوا إلى مدارس الشويفات وبرمانا وسوق الغرب وغيرها. في ذلك الحين لم تكن هناك حواجز بين لبنان وسورية مثل الآن. كان السفر إلى بيروت كالذهاب إلى بلودان. وأنا نفسي نشأت في لبنان منذ الطفولة وعشتُ فيه أكثر بكثير مما عشت في دمشق. وكان لهذا الأمر تأثير كبير ومهم في تعزيز التوجه الحديث الذي تسرَّب إلينا من الدراسة في المدارس الأجنبية ومنها الجامعة الأميركية في بيروت.

من المسائل التي أعتبرها مكسباً كبيراً لي شخصياً، أنّني اطلعت جيداً عند الانجيليين على الكتاب المقدّس، والتوراة بالتحديد. وهذه التجربة بقيت معي، ولا زلت، إلى اليوم، أعود إلى الكتاب المقدّس أقرأه وأُعيد القراءة. طبعاً لم أكن أعي شيئاً عن أهمية التوراة في تلك

الفترة. بل كنت كبقية التلاميذ في المدرسة أعتبر التوراة مجرد جزء من درس من الدروس يجب أن نتلقاه. ولكن، رويداً رويداً، شعرت بأهمية ما كنت أتعلمه، خصوصاً ان البروتستانت كانوا ميَّالين إلى اعطاء الدرس لا كدرس ديني تلقيني وإنَّما كنقاش فيه مقدار لا بأس به من الفكر والتأويل والجدل والفلسفة، على عكس الطريقة التقليدية، التي تقدم درس الدين وتفرضه كمجموعة عقائد للحفظ لا أكثر.

□ متى بدأ وعيك السياسي بالتشكل؟

■ وصلت إلى نوع من الوعي السياسي، في الحقيقة، مع اندلاع حرب السويس. في تلك اللحظة بدأت أكوِّن وعياً ذاتياً أولياً في المسائل العامة، كقضايا الأمة والمجتمع. كانت حرب السويس مهمة جداً في تكويني الثقافي ـ السياسي وكنت وقتها طالباً في السنة الثالثة في قسم الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت. بعدها انطلقت تطورات متسارعة جارت المد القومي، علما أنَّني لم أكن في أي بلد عربي في تلك الفترة بل عشت الأحداث عن بعد من خلال المواكبة والاطلاع. كنت وقتها أُتابع دراساتي العليا في جامعة ييل (Yale) في الولايات المتحدة. ومن التجارب التي أذكرها، وكان لها تأثير فيّ وفي زوجتي فوز، مجيء عبد الناصر إلى الأمم المتحدة والحضور الذي فرضه على العالم في تلك الأيام. فرض عبد الناصر نوعاً من الهيبة والاحترام للعرب لم نعهدهما في السابق. للمرة الأولى كان ثمة زعيم عربي حقيقي (لا مجرد زعيم مصري أو سوري)، يصل إلى الأمم المتحدة ويفرض نفسه ووجوده في أجواء معادية تماماً وباعتراف الأعداء والخصوم أنفسهم قبل غيرهم.

أمَّا في ما يخص التحوُّل إلى الماركسية، فهذه عملية نمت ببطء، ولم تأتِ من أي تلقين أو نتيجة لتأثير أشخاص معينين، بل أتت بصورة متدرجة وعفوية تراكمية، أي عن طريق الثقافة ولاسيما الثقافة الليبرالية

التي اكتسبناها في الجامعة الأميركية في بيروت عبر الاطلاع على مصادرها الكلاسيكية، بنصوصها الأصلية. كنا نقرأ، بالإنكليزية طبعاً، جون لوك وجون ستيوارت ميل وريكاردو مثلاً، بلغتهم الأصلية. ونقرأ هيوم بلغته الأصلية ايضاً، وكذلك جان جاك روسو بترجماته الانكليزية الممتازة، والفكر الاجتماعي والسياسي الأوروبي عموماً. لهذا كانت الماركسية النتيجة المنطقية لمجمل هذا الفكر، والمحصلة الطبيعية لهذا المسار من المعرفة والثقافة. ما أريد قوله هو ان هذه النقلة نضجت نضجاً وعلى نار هادئة ولم تأتِ نتيجة لأي انتماء سياسي أو حزبي معين أو نتيجة لتربية جاهزة أو توجيه خارجي مسبق الصنع.

سأضرب مثلاً محسوساً: أذكر، أول ما قرأنا جون لوك، ان إحدى اللمعات لديه التي استهوتني وقتها كانت بحثه في فكرة الملكية الخاصة. أظنك تعرف فكرة روسو عن هذا الموضوع حيث أعتبر ان اول انسان سَوّر قطعة أرض وقال هذه لي هو مؤسس الملكية الخاصة. بدت تفسيرات روسو لي وقتها تعسفية واعتباطية. كنت أتساءل: هكذا، فجأة تظهر الملكية الخاصة من لا شيء؟ لم ترق لي الفكرة كثيراً. في المقابل ثمة فقرة لدى جون لوك يعرض فيها سؤالاً من النوع التالي: إذا كان شخصان يسيران في غابة ووجدا تفاحة متدلية من شجرة، وقام أحدهما بمد يده وقطف التفاحة، لماذا يحق له أن يقول ان هذه التفاحة هي له وحده وليست لرفيقه؟ طبعاً يجيب لوك قائلاً: لأن الأول خلطها بعمله وبجهده. هذه اللمعة كانت، بالنسبة إليّ، نقطة كشف كبيرة فسّرت ما لحظه روسو كفعل أول بلا تعليل أو تفسير. صارت التفاحة له لأن عمله وجهده اختلطا بها. ان فكرة جون لوك الأولية هذه أضاءت لي الكثير من الأمور عندما بدأت الاطلاع على أفكار كارل ماركس لاحقاً في شأن العمل ودوره وأهميته، فالعمل هو ما يميز الانسان عن بقية الحيوانات في تعامله مع الطبيعة. وللأسف، عندما يجري الحديث

عن الماركسية ونظرية العمل فيها نادراً ما يُشار إلى أنها أتت، في الأساس، من الفكر الليبرالي الكلاسيكي الذي كان يحاول أن يبرِّر نشوء الملكية الخاصة. لقد شرحها جون لوك بهذه الطريقة البسيطة والأولية. ومثلت فكرته كشفاً كبيراً جداً لي وعلامة بارزة في تطوري الفكري نحو المنهج الماركسي والتفسير الماركسي.

□ ألم تتأثر بأفكار الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي كان له حضور قوي في سورية ولبنان في تلك الفترة؟

■ بلى، لكن ذلك كله كان قبل حرب السويس، أي قبل العدوان الثلاثي على مصر عبد الناصر في خريف ١٩٥٦ وقبل اكتساب زعامة عبد الناصر شرعيتها الشعبية والجماهيرية العربية الكاسحة نتيجة لتأميم القناة. وكما قلت لك كانت حرب السويس هي لحظة التبلور الجاد لوعي سياسي - ثقافي ذاتي محدّد في حياتي. كنت وقتها طالباً في السنة الثالثة في الجامعة الأميركية في بيروت. قبل ذلك، كان للحزب السوري القومي حضور قوي في الثانوية الانجيلية في صيدا وتفاعلت مع هذا الحضور وتأثّرت به بكل تأكيد. في الصف الثاني الثانوي كنت أقرأ سلامة موسى بشغف. استهواني كتاب أنطون سعادة المشهور «نشوء الأمم» خصوصاً اني تصارعت معه بعد قراءات متأنية لكتاب سلامة موسى «نظرية التطور وأصل الانسان». إن اكثر ما اهتممت به من أفكار الحزب السوري القومي وقتها تأكيده أهمية العقل والعلم الحديث وفصل الدين عن الدولة ضمن حدود مدارك تلميذ مدرسة لا أكثر، بطبيعة الحال.

□ هل كان ثمة أثر من «عمتك» التي اشتهرت بأنها إحدى رائدات تحرُّر النساء في سورية، أو إحدى الفاعلات في الحركة النسوية السورية؟

■ تقصد حياة العظم؟

□ نعم. حياة العظم.

■ لم تكن عمتي. الناس تظنها عمّتي بسبب القرابة القويّة من أُمّي وأبي معاً وبسبب كونها صديقة حميمة لوالدتي. لا أعتقد ان كان لها تأثير مباشر فيّ لكنها كانت جزءاً هاماً وحيوياً وفاعلاً من المناخ المتقدم الذي تكلمت عليه والذي كانت والدتي تطمح إليه وتريد أن تعيشه. كانت حياة العظم ومجموعة أخرى من سيدات المجتمع على رأس الحركة النسوية في تلك الفترة. وهي أسهمت في تأسيس الهلال الأحمر السوري. ومما لا شك فيه انها لعبت دوراً كبيراً في هذا المضمار، وهو دور مغمور ويجب أن يكون معروفاً أكثر في تاريخ الحركة النسوية. لم تكتب حياة العظم شيئاً، مع انها كانت ذات ثقافة متقدمة وتعرف الفرنسية جيداً. وفي الحقل العملي والميداني، كانت في طليعة حركة السفور في تلك الفترة. وأنا أتذكّر بعضاً من محتوى المناقشات والمساجلات مثل: هل من الممكن الخروج بجوارب النايلون أم لا؟ ثم تطور النقاش إلى التساؤل: هل يجوز الخروج بلا جوارب تماماً؟ أذكر كيف كان غطاء الشعر يضمر ويتراجع من صيف إلى آخر على رأس والدتي وخالاتي والمجموعة من حولهن إلى أن أخذن بالخروج بلا غطاء رأس البتة.

□ ذكرتَ التوراة كواحد من المؤثرات المهمة التي رافقت تكوينك، هل كان الاسلام، أو لنقل القرآن، من المؤثرات أيضاً؟ هل درست الإسلام والدين الاسلامي في طفولتك أو في صباك، أم ان ذلك لم يحدث قط؟

■ لم يحدث ذلك بشكل منتظم. بعد جلاء الجيوش الفرنسية عن سورية وإغلاق مدرسة الفرير أتممت المرحلة الابتدائية من دراستي في مدرسة الملك فيصل في منطقة عرنوس في الطرف الحديث من دمشق.

كان مدير المدرسة هو مَن يعطي درس الدين. ومع ان الدرس لم يكن مشائخياً بالمعنى الحرفي للعبارة إلاّ انه لم يكن فيه ما يتعدّى التلقين والحفظ والتكرار ولاسيما بعض السور القرآنية. إن الخوف من العقاب الجسدي والضرب... الخ، وحده كان يضبطني ويجعلني أُتابع الدرس. لذا لا أحمل ذكريات طيِّبة قط عن دروس الدين هذه على عكس ما حدث لي بعد الانتقال إلى المدرسة الانجيلية في صيدا حيث تعلمت بسرعة كيف أعيش وأتعامل مع مدرسة لا يكون الخوف الدائم من العقاب الجسدي جزءاً من حياتها وبرنامجها. ذكرياتي عن مدرسة الفرير سيئة للغاية بسبب فظاظة الخوارنة في التعامل مع التلاميذ وتفننهم في أشكال العقاب والضرب والارهاب إلى حدود التعذيب تقريباً. لذا بدا لي الانتقال إلى مدارس البروتستانت وقتها كأنه رحمة من السماء. كانوا يطبقون أسلوباً مغايراً تماماً في درس الدين - أي قراءة نصوص من الكتاب المقدس ومناقشتها بإشراف المعلم المسؤول. تطرح الأسئلة من غير خوف أو وجل على الأستاذ وكان كثيراً ما يجيب بقوله: «يقول البعض كذا وكذا بينما يقول غيرهم كيت وكيت أما اذا اردت ان تعرف جواب الدين او المسيحية او الكتاب المقدّس فهو كذا وكذا». وكنا نسأل أسئلة محرجة خاصة بعد قراءة كتب سلامة موسى و«نشوء الأمم» لكننا لم نواجَه بالقمع أبداً. أمَّا التأثير الإسلامي فجاء من الحياة العادية: القيم والمناخ والجو العام. في البيت نحن مسلمون وكفى. ولم يكن أحد حولي يُصلّي أو يصوم. غير أنّني اكتشفت القرآن بالمعنى الجدّي، عندما نضجت حيث درسته عن وعي واطلاع وبلا عقد وأزمات. وهذا، بلا ريب، مكسب كبير لي. تعاملت مع التوراة كما أتعامل مع الألياذة أو الأوديسة، أي كما أتعامل مع كتاب ملحمي عظيم فيه سجل لحركة أُناس وشعوب، ولأساطيرها المختلفة. وحتى الآن هذه هي طبيعة علاقتي به وبالكتب الدينية والمقدسة عموماً.

□ استكمالاً للصورة، ثمة خلاف في أصل آل العظم ومنشئهم. هل هم عربٌ أم أتراك؟

■ قناعتي الشخصية انهم أتراك أو تركمان في الأساس. هم، على الأرجح، جاءوا مع الفتح العثماني ثم برزوا، بعد ذلك، كقادة عسكريين وأُقطعوا اقطاعات واسعة. حتى ان شكلهم الخارجي (الفيزيونومي) وتقاطيع وجوههم أقرب إلى الشعوب التركية والسلافية والشركسية مما هي إلى العنصر العربي. وثمة الآن فرع من العائلة في تركيا منهم أولاد عمّي اللزم. وآل العظم في سوريا الطبيعية من مخلفات الدولة العثمانية وسياستها في توزيع الباشاوات في مناطق متعدِّدة. فباشاوات آل العظم كانوا منتشرين في أماكن كثيرة. وأحد الذين قاموا بدراستهم ودراسة تاريخهم هو شمعون شامير أول سفير لإسرائيل في مصر وهو الآن سفيرها لدى الأردن، وله أطروحة دكتوراه جيدة عن باشاوات آل العظم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي موجودة لديّ؛ فقد صورتها من مكتبة جامعة برنستون عندما كنت أستاذاً زائراً فيها. وفي المناسبة، ان الذين أسّسوا الكلية الانجيلية السورية في بيروت (الجامعة الأميركية في ما بعد) اشتروا قطعة الأرض والبيت الذي عليها من جدّنا الكبير مؤيد باشا العظم.

□ أبالإنكليزية هي؟

■ نعم، بالانكليزية. ونال شامير درجة الدكتوراه عليها من جامعة برنستون نفسها.

٢

الزواج والعشق والفلسفة: قصة «الحب والحب العذري»

□ حسناً. المعروف ان أهل نابلس يهبطون دمشق، موجة إثر موجة، حتى ان حي الصالحية في دمشق، هو في الأساس حي فلسطيني بامتياز، وسكانه مزيج من أهل القدس ونابلس. كيف أقمت مجدَّداً جسراً بين دمشق ونابلس، أين التقيت فوز طوقان، كيف تتذكّر ذلك العشق؟

■ لم أكن أعي على الاطلاق ان هناك جسراً فلسطينياً ـ دمشقياً في حي الصالحية المشهور بدمشق. تعرّفت إلى فوز عندما كنا طالبين في الجامعة الأميركية في بيروت. وأعتقد ان العلاقة التي نشأت بيننا كانت أقرب، في البداية، إلى الشيء الذهني والفكري والثقافي، قبل ان تكون لها علاقة بأمور أخرى كالأسرة والعائلة والحسابات التقليدية للزواج، ولا سيما بين أُسرتي العظم وطوقان. فالحقيقة ان علاقتنا كانت ثنائية تماماً. يجوز أن يكون في لاوعيي ثمة اشارات من هذا القبيل إلى الحسابات التقليدية لكن على مستوى الوعي لم تعنِ هذه المسائل لي شيئاً وقتها.

كان اللقاء في الجامعة الأميركية وفي قاعات الدراسة بالتحديد ثم في الباحة وفي الـ Milk Bar وفي الصيف كنا ننزل إلى البحر معاً. لكن اللقاء الأول جرى في جمعية الطلاب المتفوقين. كان اسمها الـ Honor

Society (جمعية الشرف) وهي مخصَّصة للطلاب من السنة الثانية فما فوق الذين نالوا معدلات عالية جداً. في هذه الجمعية كان الطلاب يناقشون أساتذتهم على مستوى آخر. كانت فوز واحدة من الطالبات القليلات في الجمعية، فكان اللقاء بيننا على هذا المستوى. عشق؟ طبعاً أحببنا بعضنا، لكن لا أعتقد ان كلمة العشق تنطبق على هذه الحالة. أعترف بذلك. وأنا كنت، حتى في هذه المسائل الانفعالية وخصوصاً في فترة الشباب، عقلانياً وأُحاكم الأمور بدماغي، يعني أتلقاها ذهنياً واضبط عواطفي على هذا الأساس. لا يعني هذا اجراء حسابات بالمعنى العادي او التقليدي للعبارة، لكن أي علاقة إذا لم تعنِ لي شيئاً على مستوى الفهم والعقل، فمن الصعب أن أتقبلها عاطفياً، كنت وما زلت كذلك على العموم. أذكر ان أصدقائي في الجامعة حين كانوا يريدون ان يتندروا عليّ، كانوا يقولون: «لو أراد صادق العظم أن يكتب رسالة غرام، في يوم من الأيام، لكتبها بالطريقة التالية: أحبك للأسباب التالية: أولاً...، ثانياً...، ثالثاً...، رابعا...».

□ هذا اثر الفلسفة والمنطق.

■ نعم، أثر الفلسفة والمنطق، وأعتقد ان أصحابي لم يكونوا مخطئين. ولذلك، عندما سافرت إلى الولايات المتحدة وبقيت فوز في بيروت لإتمام دراستها الجامعية وقبل أن تلتحق بي في ما بعد، تبادلنا الرسائل، لكن لا يمكنك أن تجد فيها أي أثر من عاديات الرسائل الغرامية بين العشاق.

□ ربما، يوماً ما، سأُحاول السطو على هذه الرسائل لكي أنشرها على الناس؟

□ حقيقة، لا أعرف أين هي الرسائل اليوم. كلها مكتوبة بالإنكليزية ولم نكتب بالعربية. فوز تكتب الإنكليزية بشكل جيد جداً، وأنا كذلك. لذا كنا نتراسل في تلك الفترة (٧ ـ ٨ أشهر) بالإنكليزية.

ولا أدري هل تسمح فوز لي بأن أروي قصة أخرى.

□ هي ليست موجودة الآن. يمكنك ان تروي وان تقص.

■ عندما تزوجنا في بيروت صعدنا إلى الجبل ونزلنا فندقاً في بحمدون. وفي اليوم الثاني حضر أهل فوز لزيارتنا، وأذكر حينها أنها كانت تقوم بارتداء ثيابها. فسبقتها إلى صالون الفندق وجلست أقرأ في كتاب بانتظار نزولها من الغرفة. أتى الأهل(*) ووجدوا العريس جالساً يقرأ كتاباً بينما العروس في غرفتها، فصعقوا!.. ما هذا؟ وظنُّوا أن هناك مشكلة ما منذ اليوم الأول. ولكن بالنسبة لنا كان الأمر عادياً. فأنا في انتظارها في البهو أقرأ في كتاب، وهي تكمل ارتداء ثيابها وستنزل لنخرج معاً. لكن بالنسبة إلى الأهل كانت مفاجأة لم يتمكنوا من تفسيرها واستيعابها إلاَّ بعد مدة من الزمن والكثير من الشروح والتطمينات. في اللحظة ذاتها دخل بهو الفندق أيضاً صديق الدراسة الجامعية سعيد حتي ودُهش بدوره وعلق بما معناه: «ملاً عريس وعروس».

□ بما ان العشق لا يحضر كثيراً في تاريخك، كذلك فهو لا يحضر في ما كتبت إلاَّ لماماً. وبلا شك، كنت عاشقاً حيناً، ومعشوقاً أحياناً، أو عاشقاً ومعشوقاً في آن. لماذا لا يظهر أثر هذا البوح في كتاباتك؟

■ تجربة العشق ليست بغريبة عنّي. أعترف بذلك. ولكني لا أعتبر نفسي أديباً، لأن الكتابة عنه تحتاج إلى مزاج آخر وإلى طرائق

(*) والد فوز هو الأستاذ والمربّي أحمد طوقان الذي صار رئيساً للحكومة في الأردن. وعمّها شاعر فلسطين الكبير إبراهيم طوقان. وعمّتها شاعرة فلسطين الكبرى فدوى طوقان. وهي سليلة آل طوقان في نابلس وآل الخالدي في القدس.

أخرى في التعبير لإيصال هذه المشاعر والتعبير عن هذا النوع من التجارب. أشعر بنوع من العجز في هذا المجال. حتى عندما كتبت في موضوعات قريبة من هذا العنوان كتبتها بطريقة أقرب إلى التحليل الذهني أو التحليل السوسيولوجي. لا يعني هذا، بالضرورة، ان المشاعر العميقة والمتدفقة لا تحركني او تهزني، لكنني لا أمتلك الأدوات التعبيرية للبوح بها بالأسلوب المعهود أو بأسلوب جديد آخر. ثم إنَّ هذه الموضوعات مسألة مزاج، وطريقتي في الكتابة لا تعير نفسها لمثل هذا النوع من التعبير.

□ إذن، يبدو كتابك «في الحب والحب العذري»(*)، يتيماً بين مجموعة مؤلفاتك، فما قصة هذا الكتاب؟

■ قصة كبيرة على أكثر من مستوى. بالنسبة إلى المستوى العاطفي والغرامي لا بدَّ لي من التحفُّظ والتكتُّم في الوقت الحاضر لأن التجربة ليست ملكي وحدي ولأن الكلام عليها يعني بالضرورة مسّ أشخاص آخرين ومسّ خصوصياتهم وحساسياتهم (بمَنْ فيهم ولدانا عمرو وايفان). وقد لا يريد هؤلاء اثارة الموضوع لألف اعتبار واعتبار. وأنا من جانبي لا أرغب في إحراجهم او الاساءة اليهم تقديراً منّي لهم واحتراماً لما هو بيننا، بحلوه ومره، والذي أعرف ان لا شيء سيمحوه إلاَّ الموت. قد يأتي يوم يخف فيه عبء مثل هذه الاعتبارات ويصبح من الأسهل عليّ البوح بهذا الجانب من قصة الكتاب. أمَّا بالنسبة إلى الجانب الآخر فقد كنت حينها أمر فكرياً بمرحلة من إعادة النظر النقدية في بعض مسلمات التراث. كتبتُ «في الحب والحب العذري» بعد ما أنجزتُ دراسة «مأساة إبليس». والمنطق الذي أملى كتابة «مأساة إبليس»

(*) بيروت: دار العودة، ١٩٧٠.

هو الذي أملى، إلى حد كبير كتابة «في الحب والحب العذري». كان هذا المنطق يقول: أقف أمام قصة في التراث، كقصة إبليس، وقصص كثيرة غيرها جاءت في القرآن او التراث. أجد نفسي عاجزاً عن الاعتقاد بصحتها الحرفية وبصحة التأويلات التقليدية لها بسبب كوني ابن هذا القرن وصاحب ثقافة عقلانية حديثة وفكر علمي نقدي معاصر. ماذا أفعل بها اذن؟ هل أهملها؟ هل أحذفها من اهتماماتي الثقافية... الخ؟ لا بدَّ من وجود طريقة لإعادة النظر فيها او لإعادة امتلاكها بأسلوب له معنى ما لنا كمثقفين نعيش ونفعل في عصر معين. في حينها انتشرت فلسفات ونظريات وأفكار مثل الوجودية وسارتر وفرويد وماركس مارست تأثيراً كبيراً في جيلنا وفي الجيل الذي أتى بعدنا. وكان لديَّ تصوُّر بأن الثقافة الحيَّة تعيد النظر بنفسها وبماضيها على الدوام. في الغرب أعيد النظر في كلاسيكيات الأدب والأساطير في ضوء ما قدّمه فرويد مثلاً، فلماذا لا نستطيع نحن ان نأخذ المادة الأولية الموجودة في مرويات التراث، ولتكن ما تكون، لنعيد صوغها ونقدمها بشكل يقول شيئاً مهماً على المستوى التاريخي والحضاري في أواسط القرن العشرين؟ كان هذا أحد الدوافع الذي جعلني أُبادر الى اختيار شخصية إبليس ودراسة قصته في ضوء فكرة المأساة، ولاسيما ان الفكر الاسلامي، عموماً، والفكر الإسلامي السنِّي بالتحديد، متهم بفقدان حس المأساة لديه. تجد لدى الشيعة تجربة الفجيعة، وفي المسيحية ثمّة مأساة المسيح وصلبه وقيامته. اما عند السنَّة فهذا الاعتبار غائب تماماً. حاولت أن أجد في قصة إبليس نموذجاً يحاكي فكرة المأساة او يقترب منها او يشتبك معها، فالمادة الخام موجودة فيها ضمناً وما علينا إلاَّ اخراجها إلى العلن بعد درسها والغوص في رموزها واشاراتها. والدافع الى كتابة «في الحب والحب العذري» كان يشبه، نوعاً ما، الدافع الذي ألجأني إلى كتابة «مأساة إبليس». طبعاً ثمة أساطير كثيرة عن موضوع

الحب العذري. حاولت إعادة النظر في بعض الحكايات والقصص. أخذت حكاية «جميل بثينة» كمثال ودرستها في ضوء أفكار ووجهات نظر ونظريات تعني لنا شيئاً في منتصف القرن العشرين. دُهشتُ، في الحقيقة، حين اكتشفت ان كل ما قرأته تقريباً في تلك الأيام عن الحب العذري يكرر المفاهيم والمقولات العتيقة نفسها وكأنّنا ما زلنا نعيش في القرون الوسطى الأولى (فاتني وقتها الاطلاع على تحليل طه حسين التجديدي للظاهرة في كتابه: «حديث الأربعاء»). حاولت في كتاب «الحب والحب العذري» و«مأساة إبليس» قبله أن أتعرض لموضوعات انسانية كلية والإفادة من التراث العربي والاسلامي ومن التراث الأوروبي في آن، وان أقوم بنوع من التقاطعات والمطابقات بينهما. قارنت مثلاً شخصية «الدونجوان» كما نشأت في أوروبا بما أورده الجاحظ في بعض كتاباته عن الشخصية الأنثوية التي تنطبق عليها خصائص الدونجوان. أما الفكرة الأساسية التي بُني عليها الكتاب فهي دياليكتيك التناقض بين ديمومة الحب واشتداده؛ لحظة اشتداد الحب قصيرة بينما لحظة ديمومته ضعيفة خافتة، وهذا ما يولد التناقض بينهما. ونحن، كبشر، نحاول التوسط بين اللحظتين والتعايش مع متطلبات كل واحدة منهما.

عُدت ووجدت ان ابن حزم عرض أفكاراً مشابهة. ثمة، إذن، تجربة إنسانية كلية في مثل هذه الموضوعات. أردت أيضاً نزع التعمية الرومانسية (demystify) عن مثل هذه التجارب. والحب في النهاية هو «تقاطع خطوط الحياة المتوازية»، هذا هو تعريفي للحب وللعشق. في الهندسة الخطوط المتوازية لا تتقاطع ولا تلتقي. لكن للحياة شأناً آخر مع هذه الأمور.

□ فهمتك تماماً، وعرفت قصدك وإلى مَ تقصد.

■ لذلك أحبك.

■ لننتقل إلى الفلسفة. لماذا اخترت الفلسفة ولم تختر الجندية، مثلاً، أو الطب أو الحقوق باعتبارك ابناً لعائلة أرستقراطية يجب إعدادك لتسلم مواقع في السلطة او في الإدارة؟

■ الحياة العسكرية لم أُفكِّر فيها قط ولم تكن مطروحة كخيار محتمل في أي لحظة من اللحظات، لا شخصياً ولا عائلياً. كان التجنيد الاجباري، أي خدمة العلم في سورية، شراً لا بدَّ منه أو بلاء لا بدَّ من تحمله. استفدت كغيري من الشبان من قانون دفع البدل النقدي الذي صدر في ربيع سنة ١٩٦٣ ونجوت بجلدي من التجربة والمحنة معاً. أمّا بالنسبة إلى الطب والحقوق والهندسة فكانت متوقعة لي عائلياً ومن جانب محيطنا الاجتماعي، لكن من دون أي ضغط أو إكراه، وهذه نقطة إيجابية لا بدَّ من تسجيلها لمصلحة أولياء أمري في ذلك الوقت. وجدت في نفسي ميلاً قوياً، منذ الدراسة الثانوية، إلى العلوم الخالصة: البيولوجيا، الكيمياء، الفيزياء، الفلك، التاريخ، الاجتماعيات. أمّا الذي منعني من متابعة دراستي في هذه العلوم فكان تقصيري الشديد في الرياضيات. فمواهبي الحسابية كانت وما زالت «عدم شرعي». أعتقد أنّي عوّضت عن هذا الضعف بتحويل اهتمامي إلى نظرية المعرفة وإلى فلسفة العلوم ومناهجها بعد انتسابي الى الجامعة الأميركية. من ميزات النظام الجامعي الأميركي وحسناته انه يفسح في المجال للطالب في السنتين الأولى والثانية للتجريب والاختيار في المواد الدراسية والاختصاصات قبل أن يتخذ قراره الأخير في شأن الاختصاص الذي يريد متابعته. استقر قراري على دراسة الفلسفة والتخصُّص فيها وعلى احتراف التدريس الجامعي في نهاية السنة الجامعية الثانية بعد عملية تجريب واسعة مع عدد من المواد والأساتذة والاختصاصات والأقسام شملت، فضلاً عن الفلسفة والمنطق، علم النفس وعلم الاجتماع والأدب الانكليزي والاقتصاد. الطب لم يكن مطروحاً (وكذلك

الهندسة) بسبب اختياري الفرع الأدبي وليس العلمي في السنة الجامعية الأولى (صف الفريشمان). أما دراسة الحقوق فلم تكن تعني لي في ذلك الوقت سوى المزيد من الحفظ والتلقين والاستظهار والتكرار المملّ ما كرهته كرهاً شديداً منذ دروس الدين في المرحلة الابتدائية، فضلاً عن ان دراسة الحقوق في الجامعة السورية بدت لي وقتها أقرب إلى كلية الشريعة ومحفوظاتها ومنقولاتها وعنعناتها مما هي إلى العلم الحديث الذي كنت متعطشاً له.

٣

مشاكس بين المدائن الثلاث: دمشق وبيروت وعمان

□ عشتَ، إذن، في بيروت صاخباً لاهباً، أبدعت فيها أبرز كتاباتك وكتبك، وحُوكمت وسُجنت، ثم عدت إلى دمشق ولم تشاكس، لكنك أنتجت فيها عدداً من أهم ما كتبت مثل، «دفاعاً عن المادية والتاريخ»(*)، و«ذهنية التحريم»(**)، و«ما بعد ذهنية التحريم»(***). كيف تقارن المدينتين في الثقافة والتحضر والدعة وجمال العيش؟

■ على صعيد مشاعري الشخصية، أنا نشأت في لبنان وأمضيت ردحاً من عمري في بيروت أكبر مما أمضيته في دمشق. لكنّني أعتبر نفسي في العمق دمشقياً شامياً. في الحقيقة أنا منقسم على نفسي في ما يخص هاتين المدينتين وأشعر بالراحة لوجودي في المكان المناسب في الوقت المناسب أكان ذلك في دمشق أو بيروت. أمّا في ما يتعلق بالانتاج الفكري فأحسب انه كان سيبقى على حاله سواء عشت في بيروت أكثر قليلاً من دمشق أو العكس. ولكن يستحيل عليّ أن أتصوّر

(*) بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧.

(**) بيروت: رياض الريس للكتب، ١٩٨٧ (الطبعة الأولى)، والطبعة الثانية، نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٩٤.

(***) دمشق: دار المدى، ١٩٩٧.

نفسي كاتباً ومفكراً من دون المدينتين معاً، بل من دون البلدين معاً. أمّا التنقل بين بيروت ودمشق فتحكمه ضرورات مرحلية وحياتية ومهنية وأحياناً سياسية لا علاقة لها بالثقافة او الفكر بالضرورة. طبعاً، عندما أكون في دمشق أحاول ان أستفيد من المزايا الموجودة في دمشق، وعندما أكون في بيروت أحاول الاستفادة من المزايا التي تقدمها بيروت. أقمنا في بيروت حتى نهاية حصارها سنة ١٩٨٢. وجاء الانتقال إلى دمشق اضطرارياً من غير ان يكون له أية علاقة بالثقافة او بالفكر.

دمشق مدينة ما زالت فيها تقاليد الثقافة الشفوية قوية جداً، وما زال فيها أشخاص مثقفون ثقافة عالية، لكنهم لا يكتبون شيئاً، والجلوس معهم غنى بحد ذاته، وفيه عمق متميز وتجربة من نوع آخر. في مدينة دمشق تمثل المشاركة في هذا النوع من المناقشات والسهرات والأشخاص التجربة الثقافية والفكرية الأهم والأعمق والأكثر ثراء، على العكس من بيروت ومن منطقة رأس بيروت بصورة خاصة. أعرف مثقفين في دمشق لو سجلنا على شريط تحليلاتهم ومطالعاتهم وأحاديثهم في أي موضوع، في أثناء السهرة، لوجدتها مادة متكاملة جاهزة للنشر في اليوم التالي، ولكنهم لا يكتبون. ولا أستبعد انهم لو كتبوا لما استطاعوا التعبير بالمستوى الراقي ذاته الذي يحققونه شفوياً. قدّرت هذه الميزة في دمشق واستفدت منها بأشكال واعية وغير واعية في وقت واحد.

أما في بيروت، وخاصة في رأس بيروت، فإنَّ هذا الشأن أضعف حيث العقل الكتابي هو الأقوى والثقافة الكتابية هي الغالبة. ولأن أهل الثقافة يريدون الكتابة يتكتمون على أفكارهم خوفاً من ان تسرق. أما في الشام فإنَّ هذا النوع من التخوف نادر لأن الناس اعتادت التواصل الشفوي. قبل الحرب الأهلية اللبنانية كانت الهموم تبدو اكبر في الشام وكذلك الإحساس بها، لكن هامش التعبير العام عنها أضيق وكان هذا

يجعلها تبدو في دمشق اثقل واكثر خطورة مما هي عليه في بيروت. طبعاً، بيروت تمتلك المتنفسات اللازمة، وصمامات الأمان فيها أكبر وأوسع. حين اندلعت معركة كتابي «نقد الفكر الديني»(*) أعتقد اني كنت أول كاتب او مثقف يلجأ في تلك الفترة من لبنان الى سورية. في تلك الفترة كان اتجاه اللجوء من دمشق الى بيروت بلا استثناء. طبعاً لا يمكن القول انني لجأت إلاّ مجازاً، فأنا رجعت الى مدينتي. بقيت في دمشق الى ان تمت المفاوضات مع السلطات اللبنانية في شأن كتاب «نقد الفكر الديني» فعدت إلى بيروت وسلمت نفسي للسلطات. تكمن المفارقة في كوني المفكر الوحيد وقتها الذي خرج من لبنان فاراً من السلطات اللبنانية ليلجأ إلى كنف السلطات السورية في وقت كان التيار كله يجري في الاتجاه المعاكس. هذا ملخص ممتاز عن طبيعة علاقتي بالمدينتين.

عندما تضيق الدنيا في بيروت أذهب إلى دمشق وعندما تضيق هناك أعود إلى بيروت. وهكذا دواليك. أمَّا همِّي الأساسي فكان امتلاك هذه الفسحة لنفسي والمحافظة عليها حتى لا أضطر إلى الهجرة إلى اوروبا. اذ كنت اتخذت قراراً منذ زمن بعيد وهو انني لا أريد أن أصبح مثقفاً عربياً في المهجر. هذا قرار شخصي بحت. وأرجو ألاَّ يفهم من كلامي أنِّي أريد ان انتقص بأي شكل من الأشكال من معاناة الكتَّاب والمثقفين والأدباء الذين اضطروا إلى الهجرة. المثقف المهاجر، اضطراراً أو طوعاً، لا بدَّ له من أنواع معيَّنة من المساومات والحلول الوسط، وأنا فضلت أنواع أخرى من المساومات والحلول الوسط تبقيني في سورية ولبنان على أقل تعديل. وبالفعل، لبنان وسورية بقيا المكان

(*) بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩. ثم صدرت ست طبعات متلاحقة.

الوحيد المفتوح لي في العالم العربي كله تقريباً.

كانت الحياة في بيروت مريحة أكثر من دمشق وأكثر حيوية وتحضراً وانطلاقاً ولكنها اكثر سطحية. في الشام تشعر، بوجود الثقافة الشفوية، بأن هناك عمقاً وتركيزاً ومتابعة دائمة ومستمرة. وهكذا يتكوّن ما يمكن تسميته في دمشق وحتى في سورية كلها «رأي عام غير رسمي» مهم ويُحسب له حساب ضمناً. يتشكّل الرأي العام هذا نتيجة للنقاشات وعشرات الحلقات وطرق الاتصال الشفوية أكثر مما يتشكل نتيجة لما هو مكتوب أو مُذاع أو مرئي. لذا أقول إن لكل واحدة من المدينتين فوائدها وأنا أعتبر نفسي محظوظاً جداً لأنّني استفدت من العاصمتين واستطعت توظيف ميزات كل واحدة منهما ثقافياً وفكرياً. أمّا عن عدم مشاكستي في سورية، فهناك كثيرون يعتبرونني مشاكساً كبيراً، على الأقل بمعايير البلد. عندما أصدرت في أواخر السبعينات كتاب «سياسة كارتر ومنظرو الحقبة السعودية»(*) ثم كتاب «زيارة السادات وبؤس السلام العادل»(**) (كأنّني كنت أتوقع بؤس السلام المقبل) مُنع الكتابان في سورية وشعرت أن العين احمرّت عليّ فلزمت بيتي في بيروت لفترة مع أنّي كنت بدأت التدريس للتو في كلية الآداب في جامعة دمشق. وبالطبع اعتُبر هذان الكتابان مشاكسين جداً.

□ اختلفنا في الأفكار التي تضمنها الكتاب الأول وكتبتُ مقالاً في جريدة «السفير» (٣١/ ١٠/ ١٩٧٧) ناقشت فيه كتابك ثم رددتَ عليّ في الكتاب الثاني أي «زيارة السادات وبؤس السلام العادل».

■ حسناً، بيني وبينك ليس ثمة مشكلة جوهرية. المشكلة صارت

(*) بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

(**) بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

في الشام. اعتبروا الكتاب نوعاً من المشاكسة التي قد لا تُحمد عقباها، لكنها مرت بسلام.

□ إذن، كيف تجد بيروت وتحولاتها بين زمنين: بيروت الستينات التي عشتَ فيها وبيروت التسعينات التي تراها الآن. ثم كيف ترى دمشق وتغيراتها في الفترة نفسها؟

■ دمشق أصبحت مدينة حقيقية، وأنا متعصب للمدن، وابن مدينة، وأحب حياة المدينة. وعلى الرغم من المشكلات الموجودة في أي مدينة عربية، بما في ذلك دمشق، أجد الحياة في الشام الآن أكثر تقدماً مما كانت عليه عندما كان عدد سكانها أقل من مليون نسمة مثلاً. فالخيارات فيها اتسعت، وتعدّدت نوعيات الناس والبشر والأنماط والمستويات والممارسات، والمرأة أكثر حضوراً من السابق. وذلك كله يعنيني ككاتب وكمراقب، وأجد فيه مصدر ثراء اضافي.

أمَّا بيروت، فأقل ما يمكن أن يقال فيها ان وضعها الآن مأساوي. وأكثر ما أشعر به عند زيارتي بيروت هو الألم والإحباط بسبب تعلقي بها، وأنا، في النهاية، تعلمت في بيروت، وتزوجت فيها، وولدانا وُلدا ونشآ هنا وكبرا هنا. فعندما أجيء إلى بيروت أشعر بهبوط نفسي، ونوع من السوداوية تغمرني. وأكثر ما يحز في نفسي هو إحساسي، بعد هذه التجربة الطويلة من الحرب الأهلية في لبنان، بأنَّ العناصر المكونة للمجتمع اللبناني كلها انسحبت إلى داخل قواقعها الطائفية بشكل أسوأ بكثير مما كانت عليه سابقاً. في السابق كانت هناك، على الأقل، أصوات نقدية وحركات تدعو إلى التجاوز وتيارات تحاول أن تمشي إلى الأمام. الآن نادراً ما تلحظ في الخطاب العام مثل هذا التوجه. إن الطاغي هو الخطاب الطائفي الضيق الفئوي الذي حتى لو غُلِّف ببعض الكلمات عن لبنان فأنت تشعر بأنَّه لا شيء يهمه إلاً نفسه. إن أي طرف

يتكلم على الحريات، لا يعني حقاً حريات المواطنين جميعاً بل يعني حريات جماعته وطائفته وامتيازاتهما لا أكثر. وإذا كانت حرية طائفته تقتضي تعطيل حريات الطوائف الأخرى فلا بأس بذلك. هذا ما يحز في نفسي، وأحياناً أشعر باليأس التام من إعادة تركيب لبنان لأن فكرة إعادة ترقيعه من درزي وسني وماروني وشيعي... إلخ، لا أمل فيها ولا أمل منها. ولا أجد أي مشروع آخر مطروح غير هذا المشروع المستحيل والمجنون. ومن غير نمو حس بانتماء مدني لبناني يتمركز حول فكرة المواطنة، لا أعتقد أن هناك مستقبلاً للبنان.

□ إذن، كدمشقي عاش في صيدا، وبيروت ودمشق والولايات المتحدة الأميركية وعمان أي مدينة هي الأقرب إلى وجدانك؟

■ أنا منقسم على نفسي في هذه المسألة، كما ذكرت لك، لكن على الاجمال أعتقد ان بيروت تبقى هي الأقرب. لكن لا أنكر أن نوازع متنوعة ومتعارضة تنتابني لمصلحة دمشق. أما الأماكن الأخرى فلا تهمني لأننا نتكلم هنا على الانتماء والولاء وليس على مجرد الإقامة المريحة. بالتأكيد أنا لا أُحب الحياة في الولايات المتحدة كثيراً، لكنني أُسافر إلى هناك فقط لأسباب عملية وعلمية. أما اذا اضطررت في يوم من الأيام إلى العيش خارج العالم العربي، فأنا أُفضّل أوروبا على الولايات المتحدة.

□ بيروت هي المدينة الأقرب إليك. هل هي بيروت الذاكرة أم بيروت في حالها الراهنة؟

■ الآن؟ لا. بيروت الذاكرة بالطبع. إذا قلت لي الآن تعال وعش في بيروت لفكرت مثنى وثلاثاً ورباعاً. فإذا لم تكن هناك أسباب عملية وبراغماتية، فلا شيء يجذبني إلى العيش فيها في الوقت الحاضر. ومع ذلك لا أستغني عن بيروت أبداً بسبب مزاياها المتعددة والمتنوعة فهي،

مثلاً مزودة بمكتبات أفضل بكثير مما لدينا في الشام؛ فيها مكتبة الجامعة الأميركية ومكتبة الجامعة اليسوعية وغيرهما. فما تقدمه بيروت مسألة سهلة عليّ حتى وأنا في دمشق، ولاسيما انني، كما تعرف، لي عائلة هنا ولي أهل وبيت.

□ تبدو صاحب ذائقة أدبية رفيعة في كتابك «ذهنية التحريم». كيف كوّنت هذه الذائقة، وهل ثمة أثر من فوز طوقان؟

■ لم أكوِّن الذائقة الأدبية بأي فعل إرادي بل انها نمت مع نمو ثقافتي ومع اطلاعي. لكنني لا أعتبر نفسي خبيراً بقضايا الأدب. كان الأدب في أعمالي منذ البداية مصدراً من مصادري لتأكيد موضوعات فكرية معينة، خصوصاً حين يعبر الأدب عما أريد بشكل مشخّص وعيني جداً، فألجأ إليه وأستشهد به. عندما كنت أدرس نيتشه وجدت في روايات دستويفسكي تأكيداً محسوساً لأفكاره. فالهم الفكري مقروناً بالأدب هو نوع من تقديم النماذج والأمثلة وشرح الأفكار التي أُعالجها. طبعاً كان لفوز الأثر الكبير في إثارة اهتمامي بالأدب وقضاياه ولاسيما النقد الأدبي. فعندما كنا ندرس معاً في جامعة «ييل» (Yale) كانت هي في قسم الأدب الانكليزي، الذي كان وقتها أهم قسم في الولايات المتحدة كلها. كان يضم بعض أكبر الأسماء وأشهرها في مدرسة النقد الجديد، مثل René Wellek، وكان أحد أساتذتها كليمانس بروكس صاحب مدرسة النص والنص الجديد وغيرهما. كنا دائماً نتناقش في الأفكار التي كانت تحملها من الدروس. وكان لهذا النقاش الأثر الكبير في تعرفي بدقة أكبر على شاعرين كبيرين مثل ييتس واليوت بالإضافة إلى الروائي الأكثر تجديداً وثورية في هذا القرن: جيمس جويس الذي كتبت فوز حلقة بحث عن روايته «عوليس» أثارت وقتها اهتمام بروكس نفسه، كما أثارت نقاشات قوية في «السمينار» الذي كان يديره (كانت العلامة A^+ على ما أذكر). أمّا عن معرفتي بأدب جويس فأنا مدين كلياً

لفوز، وعند استعانتي بالأدب في كتابتي استشيرها دوماً. وحتى هذا اليوم ما زلت أجد خبرتها في هذا المجال أكبر وأهم من خبرتي. عندما اهتمت فوز بتاريخ الرواية الانكليزية، لملمت منها معلومات عن روايات توم جونس وفيلدينغ ودوفو... الخ من غير ان أقرأ لهم بالضرورة. ولكن حين أكون منكباً على موضوع وأشعر أن هناك شيئاً ما عنه عند دوفو أو غيره، أبادر إلى قراءته او انصرف الى البحث والمطالعة في المجال الأدبي، لأنّني أشعر ان ذلك يخدم ما ابحث فيه اصلاً. فعلاقتي بالأدب، عدا الاستمتاع الشخصي، فيها شيء من الأداتية لكنني أجدها مفيدة جداً.

لا شك في أن التفاعل مع فوز في هذه الموضوعات كان له اثر بارز فيَّ. مثلاً، حين اشتغلت على موضوع سلمان رشدي، كانت ثمة موضوعات في تاريخ الرواية لا تنفك تخطر لي لأنّي كنت قد سمعت بها أو عنها من فوز أو كنا تناقشنا فيها أو في ما هو قريب منها. هناك أيضاً عشقنا المشترك للمسرح العالمي وسينما المعلمين الكبار والفنانين الحقيقيين. شاهدنا معاً عدداً لا يُحصى من المسرحيات الرائعة والأفلام العظيمة وكانت تدور بيننا نقاشات طويلة حولها وليس مع الآخرين فقط. هذا جزء من تكويننا المشترك ومن حساسيتنا في استقبال الحياة والعالم. حتى في شجاراتنا وخناقاتنا كثيراً ما كنّا نتبادل التهم بلغة المسرح والسينما والرواية. في لحظة غضب أذكر أنّني صحت فيها: «أتظنّين أنكِ ميديا؟» (مسرحية يوربيدس المعروفة). وفي لحظة حنق صرخت بي مرة: «شو مفكر حالك طالع من مسرحية دونجوان؟» (موليير).

مثال آخر: قارنت أسلوب سلمان رشدي بأسلوب «فرانسوا رابلييه». طبعاً إن أول معرفة لي بـ «رابلييه» كانت في دروس الجامعة الأميركية. قرأت له نصوصاً مقررة علينا وأحببته، خصوصاً النَفَس النهضوي الطاغي عنده. بعد ذلك كنت أرجع إليه بين حين وآخر. عندما قرأت «الآيات الشيطانية» أحسست بشيء من روح «رابلييه» فيها

وفي طريقة تأليفها. فكنت آول مَنْ قارن بينهما. بعد ذلك قام عدد من الكتّاب والنقّاد في أوروبا، مثل ميلان كونديرا، بالربط بين الأديبين. ولكنّني كنت السبّاق إلى هذا الموضوع.

□ هل قاربتَ الشعر يوماً؟ هل مارست الرسم؟ هل تعزف على إحدى الآلات الموسيقية؟

■ الشعر أحب سماعه أكثر بكثير من قراءته. أحب وقعه واستمتع بهذه الصورة. طبعاً أقرأه لأغراض الدراسة، لكن للاستمتاع أُفضِّل سماعه..

□ هذه هي الطريقة العربية القديمة؛ يصل جمال الشعر عبر الأُذن وليس من خلال العين.

■ أمّا المسرح فأحب أن أُشاهده. لا أُحب أن أقرأ المسرحيات إلاّ لضرورات الدراسة والعمل. لكن للاستمتاع على المستويات كلها أحب العرض المسرحي لأنه يستحوذ على الحواس كلها: الخارجية والداخلية منها. أمّا الرواية فهي على العكس من ذلك تماماً، إذ انها موضوعة، في الأساس، للقراءة الصامتة. من جهة أخرى فإنَّ الميول الفنيَّة والأدبية معدومة عندي تقريباً أو غير موجودة. استمتع بالموسيقى الجيدة بشكل عام وبلا تفصيلات وأعرف ان لدي ضعفاً كبيراً في هذا الحقل. كان أبي كذلك، كأنَّه أمر شبه وراثي. أمّا الرسم فلا شيء على الاطلاق. وكذلك مواءمة الألوان. مهاراتي الآلية العادية ضعيفة ايضاً لذا وجدت صعوبة بالغة في تعلُّم الضرب على الآلة الكاتبة فما بالك بآلة موسيقية. كما انني لا أستخدم الكومبيوتر. من هذه الناحية مواهبي معدومة تماماً.

□ ألا زلت تحب مشاهدة الأفلام؟

■ نعم. السينما كالمسرح أحب مشاهدتها ولكن لا وألف لا

للتلفزيون(*) والفيديو، إلاّ إذا كان الفيلم الجيد مصنوعاً للتلفزيون أصلاً. أحب كثيراً السينما الراقية فنيًا وأحب أن أراها كما هي على طبيعتها.

□ كفن بصري.

■ نعم، فن بصري حقيقي.

□ مَنْ تقرأ في هذه الأيام من الأدباء والشعراء، وهل تتابع حركة الأدب والفنون الجميلة في العالم العربي؟

■ ليس متابعة المختص. لكن متابعة المثقف او كما كان يقول العرب من كل وادٍ عصا أو من كل علمٍ خبر. طبعاً أُتابع الحركة التشكيلية في سورية بحكم وجودي في دمَشق وبحكم الاتصال المباشر بالفنّانين والرسّامين وبعضهم أصدقائي ولهم لوحات في بيتي. أُدعى إلى المعارض دائماً. أحب متابعة محمود درويش بشكل خاص وأقرأ ممدوح عدوان ليس لأنه وزوجته الرائعة إلهام صديقان عزيزان، كذلك عبد الرحمن منيف فهو ظاهرة مهمة جداً في الرواية العربية. تصبح الرواية أكثر كثافة وقوة اذا تمكّنت من ربطها بموضوع اشتغل فيه. في أثناء إعداد كتابي الأخير «ما بعد ذهنية التحريم» (العنوان من وضع الناشر أمّا عنواني الأصلي فهو: «قراءة الآيات الشيطانية») رجعت إلى الكثير من الأعمال الأدبية مثل رواية يحيى حقي «قنديل أم هاشم» التي كنت قرأتها منذ زمن بعيد وهو أهداني إياها في الستينات وبتوقيعه. قارنت «قنديل أم هاشم» ببعض ما كتبه سلمان رشدي ولاسيما في القسم الأول من «اطفال منتصف الليل». في اثناء الكتابة أستعيد مثل

(*) لم يقتن الدكتور صادق جلال العظم وزوجته فوز تلفزيوناً أبداً. وحتى الآن يخلو بيته من هذه الآلة العجيبة.

هذه المرجعيات بشكل أكثر عنفاً وتوهجاً في داخلي مما لو كنت أقرأها قراءة عادية. عدت وقرأت «أولاد حارتنا» وناقشتها بمناسبة ما كتبته عن سلمان رشدي. ثم قرأت، للغرض نفسه، رواية «ليالي ألف ليلة» التي بناها نجيب محفوظ على كتاب «ألف ليلة وليلة» لأن سلمان رشدي متأثر كثيراً بالتراث الحكائي العربي والهندي. حينما أريد ان أضع صورة أدبية في اطار عمل فكري تتوهّج الصورة في داخلي وتأخذ أبعاداً جديدة وفائضاً من المعاني الإضافية. من الجائز أن تكون قراءتي الأدبية العادية سطحية وسريعة لكنها تترك انطباعات أعرف انني سأستفيد منها او استخدمها لاحقاً بشكل معمّق أو أكثر دقة، وأوظفها في شرح ما، أو في نقد ما، او في سجال ما. وفي كتابي «ما بعد ذهنية التحريم» كما في «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، استعادة لقراءات أدبية سابقة ومشاهدات مسرحية وسينمائية موظفة في شرح وجهة نظر معينة وإيصالها.

□ ألا تتابع أدونيس وأنسي الحج مثلاً؟

■ أنسي ليس كثيراً، وكلامي هذا لا يقول شيئاً عن أنسي. لا أجد عنده المحتوى الذي أستطيع ربطه بالمشاكل التي اهتم بها. أتابع، بالطبع، أدونيس، لكنني أناقشه أيضاً. غير اني لا أناقش شعره كجزء من التهيب، لأنّني أشعر أن معالجة شعره بحاجة إلى عدة وإعداد وتحضير وأنا لست مستعداً لهذه المهمة. وبشيء من التعسف، ربما، أضع في ذهني فاصلاً بين نثره وشعره. أحترم إنتاجه الشعري وأعرف انه مهم. لكنّني أتركه جانباً. أمّا نثره فهو مسألة أخرى، ومن الممكن أن ندخل معه في جدال وسجال ومعارك كما حدث فعلاً.

□ ما قصة خروجك من الجامعة الأميركية في بيروت؟

■ القصة طويلة نسبياً وفي حوزتي ملفها الكامل على صعيد

الصحافة اللبنانية كما على صعيد المراسلات الداخلية في الجامعة.
بدأت المشكلات في أواسط الستينات مع دراستين ومحاضرتين لي نشرتا لاحقاً في كتاب «نقد الفكر الديني» وهما: «الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني» و«مأساة إبليس». وكنت وقتها أستاذاً مساعداً في قسم الفلسفة في الجامعة، وكنت ألقي محاضراتي العامة في النادي الثقافي العربي في رأس بيروت. انزعجتْ إدارة الجامعة كثيراً من النقاشات التي أثارتها محاضراتي ودراساتي في هذا الميدان بسبب مسها موضوع الدين علناً وبصراحة، كما تضايقت من ردود الفعل السلبية التي جاءت من أوساط المؤسسات الدينية المتنوعة في لبنان. تفاقمت الأمور ضدي حين نشرت في ملحق «النهار» الاسبوعي في شباط ١٩٦٧ مراجعة نقدية لاذعة للمؤتمر الذي أقامه شارل مالك في الجامعة تحت عنوان: «الله والانسان في الفكر الاسلامي المعاصر». كان مؤتمر شارل مالك خاوياً وهزيلاً ومدّعياً، لا فكر فيه ولا انسان، كما كان موظفاً بفجاجة لا تصدق لخدمة الحلف الاسلامي لتلك الأيام المعادي لحركة التحرُّر العربي عموماً وللرئيس عبد الناصر وقيادته بالتحديد. قلت ذلك كله بصراحة في مقالي الذي أرسلته إلى ملحق «النهار» تحت عنوان: «الله والانسان في الجامعة الأميركية». كانت النتيجة حتمية ومتوقعة: نقمة عارمة من جانب شارل مالك الذي لعب الدور الأهم في تخليص الجامعة الأميركية مني. أضف إلى ذلك علاقاتي الطيبة وصلاتي اليومية بوجوه الحركة الوطنية في الحرم الجامعي كله. نشأت المشكلة المباشرة عند حلول موعد تمديد عقدي مع الجامعة وترفيعي إلى مرتبة أكاديمية أعلى في سنة ١٩٦٨. من حيث المبدأ يفترض بقرار الترفيع أن يستند إلى الكفاءة في البحث العلمي وحسن اداء الواجبات التدريسية. ولم تحاول إدارة الجامعة وقتها حتى الادعاء بأنَّ انتاجي العلمي لم يكن بالمستوى المطلوب او أنّني أستاذ جامعي غير ناجح مثلاً. لذا بدا قرار

عدم ترفيعي وفصلي الكيفي تعسفياً وفاقداً كل تبرير علمي او تسويغ أكاديمي. تعقّدت الأمور أكثر فأكثر بعد وقوع هزيمة حزيران ١٩٦٧ وقيامي بنشر كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة»(*) الذي كتبته كله في مكتبي في «نايسلي هول» على أرض الجامعة الأميركية. أدّى إعلان إدارة الجامعة قرارها النهائي بشأني إلى تظاهرات طالبية وإلى تعطيل التدريس ثلاثة أيام على الأقل في كليات الجامعة كلها (بما في ذلك كلية الطب ـ وكانت هذه سابقة) دعماً لموقفي واحتجاجاً على قرار الإدارة. طبعاً ردة الفعل الطالبية كانت جزءاً من الجو المشحون وقتها ضد كل ما هو أميركي في المنطقة والعالم كله ـ أي بعد الهزيمة مباشرة.

□ ماذا فعلت بعد مغادرتك الجامعة الأميركية؟

■ لا شيء مهماً في البداية. على الصعيد الشخصي والتقني والفكري كنت أُحاول استيعاب صاعقة الهزيمة وآثارها في بيروت ودمشق. أُحاول أن أفهم ما حدث لنا وأبعاده. أُناقش، أستمع، أُتابع كل ما يمكن متابعته عنها وفي كل مكان تقريباً، وأقرأ بتمعن كل ما كنت أتمكن من الحصول عليه باللغات الانكليزية والفرنسية والعربية. الحدث الذي أخذ يفرض نفسه علينا جميعاً وقتها كان بداية صعود المقاومة الفلسطينية المسلّحة في الأردن وانتقال أعداد من المثقفين إلى هناك للالتحاق بالتجربة والاطلاع عليها.

□ ماذا عن ذكريات عمان في تلك الفترة؟

■ سنحت الفرصة لي للذهاب إلى عمان الملتهبة في صيف ١٩٦٨ حين عرضت عليّ الجامعة الأردنية التدريس في قسم الفلسفة براتب جيد جداً وقتها. كانت الجامعة في حاجة إلى كوادر أكاديمية

(*) بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

خصوصاً ان جو المقاومة المسلحة والاشتباكات الحربية الكثيفة واليومية مع اسرائيل وانتشار الجيش العراقي في البلد لم تكن تساعد كلها على جذب الكوادر إلى عمان. أضف إلى ذلك ان والد فوز كان رئيس مجلس أمناء الجامعة الأردنية في تلك الفترة. لم تكن الجامعة الأردنية إلاً محطة عابرة استمرت شهوراً فقط لأن هموم الهزيمة والمقاومة الفلسطينية وحرب الاستنزاف كانت هي المسيطرة والطاغية؛ كانت كلها مجسمة كقضايا حياة أو موت، أو هكذا بدت لي ولغيري في ذلك الحين. ومع ذلك أكاد لا أصدق اليوم أنَّني ألّفت الجزء الأكبر من كتابي الثاني عن فلسفة كانط باللغة الانكليزية في مكتبي في الجامعة الأردنية (وكان شريكي في المكتب الدكتور زكريا إبراهيم) على الرغم من المناخ المحموم والمشحون والمشتعل الذي كنت أعيشه. طبعاً، كان لا بدَّ من الالتزام بمواعيد العقد الذي كنت وقعته مع جامعة أوكسفورد لنشر الكتاب. شهدت عن كثب انشقاق حركة القوميين العرب وقتها وتشكيل الجبهة الشعبية الديمقراطية بزعامة نايف حواتمة وكنت إلى جانبه في تلك اللحظة. عملت مع هاني حوراني ومنى السعودي على تنظيم أول معرض لرسوم الأطفال النازحين في مخيم البقعة تحديداً وليس في العاصمة حيث تجري المعارض عادة، وكتبت «البروشور» (النشرة) المرافق للمعرض بنفسي وبتوقيعي. بعدها اكتسب المعرض شهرة دولية واسعة، إلاً أنَّ منى نسبت العمل كله إلى نفسها بعد الشهرة العالمية التي نالها وتناست جهود الآخرين (أنا أُسامحها في أي حال). في ربيع ١٩٦٩ وضعتني السلطات الأردنية المسؤولة على متن طائرة مسافرة إلى بيروت على عجل وأنزلت اسمي في قوائم الممنوعين من دخول البلد. أمضيت تلك الفترة متنقلاً بين بيروت وعمان ودمشق وفقاً للأحوال ومتطلبات العمل والمناخ السياسي مستخدماً أوراقاً صادرة عن المنظمات الفلسطينية. في نهاية السنة انفجرت قضية كتابي «نقد الفكر الديني» في

لبنان ما اضطرني إلى الاستزادة من التنقل بين العواصم المذكورة. عدت إلى عمان ـ المقاومة حيث بقيت حتى بداية أيلول (سبتمبر) ١٩٧٠ وحضرت اجتماعات المجلس الوطني الفلسطيني الذي عُقد هناك في أواخر آب من العام ذاته إلى أن طلب مني المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية السفر فوراً إلى الولايات المتحدة الأميركية وكندا في جولة إعلامية ومالية (جمع تبرعات من الجاليات هناك). سافرت في مطلع أيلول إلاّ أن أحداث أيلول الأسود (بدأت في السابع عشر منه بعد تحضير طويل) ووفاة عبد الناصر بدّلت كل شيء في مجريات الجولة فعدت إلى بيروت بدلاً من عمان، أي عدت، بعد أقل من شهرين، إلى حيث نزحت المقاومة نفسها. هنا انضممت، كباحث، إلى هيئة العاملين في مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية في بيروت. وفي أثناء عملي في المركز ألّفت كتابي «الصهيونية والصراع الطبقي»(*) وكتاباً نقدت فيه تجربة المقاومة في الأردن(**) ما أدّى إلى فصلي من مركز الأبحاث ومنعي من الكتابة في مجلة «شؤون فلسطينية»، بأمر مباشر من ياسر عرفات، علماً بأنّي لست من مؤسّسي المجلة فحسب، بل من مؤسّسي مركز الأبحاث ذاته مع الدكتور فايز صايغ نحو سنة ١٩٦٥. أريد أن استفيد من هذه المناسبة لتوجيه الشكر إلى الدكتور أنيس صايغ (مدير مركز الأبحاث حينذاك) لإنصافي أخيراً ومؤخّراً في مسألة ملابسات عملي وفصلي من هذا المركز، بعد ان قرّر الدكتور أنيس البوح على صفحات الجرائد والمجلات بجزء من المعلومات التي يختزنها بعد تلقيه صدمة اتفاقيات أوسلو وملاحقها. كان سؤالك: «ماذا عن ذكريات عمان في تلك الفترة؟». ذكريات سيئة في الحقيقة على

(*) بيروت: دار العودة، ١٩٧٥.

(**) «دراسة نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية»، بيروت: دار العودة، ١٩٧٥.

الرغم من التفاؤل في البداية والتعلُّق بالمقاومة كخشبة خلاص. . . الخ.
تبيَّن لي بسرعة ان المقاومة في العمق هي جزء من حركة التحرُّر العربي، على العموم، بتركيبتها وقياداتها ومصالحها وعقليتها وعجرها وبجرها. واذا كانت الحركة الأكبر قد هُزمت أمام المشروع الصهيوني فلن يكون مصير الفرع بأفضل من الأصل. وهذا ما قلته، بصراحة ووضوح، في كتابي عن تجربة المقاومة في عمان. تعرضت وقتها لتهديدات جدية من قيادة «فتح» (كمال عدوان تحديداً) واضطررت إلى التواري عن الأنظار فترة (مرة ثانية الهرب من بيروت إلى دمشق حين تضيق الفسحة). لكن الغارة الاسرائيلية المشهورة على بيروت التي استشهد فيها كمال عدوان ومعه كمال ناصر ومحمد يوسف النجار من قادة «فتح» غطت مشكلتي ومشكلة كتابي، واكتفت «فتح» بعدها بشراء جزء منه لسحبه من الأسواق ومنع الناشر من إخراج طبعات لاحقة منه.

٤

التنوير والعَلمانية والسلفية

□ ثمة هجوم لا يهدأ، في هذه الأيام، على أفكار التنوير وعلى المفكرين التنويريين. أين يكمن في رأيك النبع الذي تستقي منه هذه الظاهرة جرأتها وقدرتها؟

■ أعتقد أن مصدر المشكلة ليس الأفكار التنويرية نفسها بالضرورة. يكمن مصدر المشكلة في ارتباط أفكار التنوير بمشروع سياسي اجتماعي تحرُّري كبير الذي نسميه بالمشروع القومي أو النهضوي أو حركة التحرُّر العربي أو الثورة العربية وما شابه، وانتهاء هذا المشروع إلى أزمة وانهيار وانسداد وإخفاق. أعتقد ان هذه الواقعة هي التي تجعل الكثير من القوى تتجرأ على مهاجمة المشروع كله أحياناً، والأفكار التي رافقته او أتت معه او ارتبطت به بشكل من الأشكال في أحيان أخرى.

كنا في الستينات، كتيار يساري، لا ننتقد أفكار التنوير ذاتها وإنّما أوجه القصور في عصر النهضة. وذلك من مواقع بدت لنا يومها أكثر راديكالية وتقدماً وتقدمية. أي اننا كنا نرى ان عصر النهضة لم يكن جذرياً كفاية، ولم يكن ثورياً تماماً، وننتقد التعلّق المرضي به. كنا نضيق بهذا الترداد الدائم لأسماء محمد عبده والكواكبي والأفغاني وغيرهم وكأن شيئاً مهماً لم يطرأ على حياتنا منذ أيامهم.

طبعاً، كان انتقادنا مبنياً على فرضية تقول ان المناخ القومي الجماهيري الجديد والحركة الناصرية وحركة التحرُّر العربي تجاوزت، من حيث المبدأ، عصر النهضة وأفكاره، ولذلك لا بدَّ الآن من انتاج فكر ملائم ومطابق واكثر تقدماً من فكر عصر النهضة. تبيَّن أنَّنا كنا ضحية تفاؤل كاذب اذ دمرت هزيمة حزيران ١٩٦٧.الفرضية التي أوهمتنا بأننا تجاوزنا، أو تمكنا من تجاوز، عصر النهضة ومشكلاته وأفكاره. الآن، يبدو لي ان هناك تراجعاً إلى خط الدفاع الثاني أمام الهجوم الآتي من اليمين، وخصوصاً اليمين الديني. علماً بأن هجوم أعضائه لا يتركز على التنوير وقيمه فقط وإنَّما على عصر النهضة برمته. وهم صريحون في التعبير عن هذا النقد ويعتبرون ان مصائبنا كلها أتت بسبب عصر النهضة ومعه ومنه، وكان يجب ألاَّ يكون هناك نهضة ولا من ينهضون. والغلاة منهم يمجدون الحقبة العثمانية وربما المملوكية والسلجوقية قبلها. أنا أجد نفسي الآن، مع آخرين كثيرين، في موقع الدفاع عن عصر النهضة وانجازات عصر النهضة وأفكار التنوير. كما أعتقد ان قيم التنوير جديرة بأن يُدافع عنها، ويُدافع عنها بقوة، ولاسيما ان هناك خطأ آخر ارتكبه اليسار يتمثل في إهماله القيم المرتبطة كلاسيكياً بالتنوير. أعني استخفاف الخطاب اليساري والممارسات اليسارية بأمور مثل المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الانسان والمواطن والحريات العامة والعلمانية... الخ. وكلها أصبحت موجودة الآن على جدول أعمالنا بقوة. لم يدرك المشروع اليساري (وأصحابه) بأنه كان عليه ان يستوعب هذه الأفكار والقيم والممارسات بحيث تصبح جزءاً من حياتنا الفكرية والعملية اذا كان جاداً حقاً في تجاوزها الى ما هو أرقى. وهنا اقول ان ياسين الحافظ كان المفكّر اليساري الأبرز الذي سبق الجميع وأشار الى هذه المسألة ووعى أهميتها ونبَّه إلى خطورتها، في الوقت الذي كان اليسار يعتبرها إمَّا مسائل جانبية أو انها ستأتي

بشكل عفوي مع انتصار الثورة. أضف إلى ذلك ان التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الواسعة التي طرأت على المجتمعات العربية المركزية ودولها منذ الخمسينات تفرض اليوم وجود هذه القيم مجدداً في الحياة العربية وبصورة أكثر الحاحاً مما سبق.

□ في ما يتعلق بالمجتمع المدني، ألا تعتقد أن عرض مثل هذه الفكرة الآن متأخر على التاريخ كثيراً، ولاسيما اننا ندخل في عالم جديد عناوينه الكوكبة او العولمة. والمجتمع المدني الذي أنجزته أوروبا منذ زمن طويل أخلف وعده في بلادنا. الآن نعود إلى هذه الفكرة بعد فشل المشروعات القومية واليسارية. هل ستفوتنا ايضاً الفرصة التاريخية لبناء مجتمع مدني ديمقراطي مثلما فاتتنا الوحدة القومية والسوق العربية الواحدة من محمد علي الكبير حتى جمال عبد الناصر؟

■ وصفك للوضع صحيح. ثمة الكثير من الأمور نحن متخلفون عنها قرناً او قرنين. ويخطر لي، أحياناً، ان العرب أهملوا القرن العشرين وراحوا يتأرجحون بين أصالة ومعاصرة، بين ماض وحاضر، بين تجديد وتقليد، بين إسلام وعلمانية... الخ. تأرجحوا على امتداد ١٣٠ سنة من غير ان يحسموا أمرهم على شيء، وقد يستمر هذا الوضع فترة طويلة. خذ المثال التالي: كانت ثقافتنا ثقافة شفوية أميَّة، إلى ان بدأت الكتابة تفرض نفسها على الجميع. لكن قبلَ ان تأخذ الكتابة مداها الكامل في حياتنا وتمحي الأميَّة نشأ نوع جديد من الثقافة الشفوية على مستوى تكنولوجي أعلى: التلفزيون، الفيديو، الأقنية الفضائية... الخ. أي جاءتنا المرحلة الشفوية الأعلى حتى قبل استكمالنا المرحلة الكتابية. إن مسألة المجتمع المدني تشبه بأكثر من معنى هذا المثال، ولا أرى حلولاً سهلة للمعضلة. ومن مواقعنا الآن ليس أمامنا إلاَّ الدفاع عن فكرة المجتمع المدني وتعميقها وتعميمها مع التذكير دوماً بأنَّ المجتمع المدني هو شيء غير المجتمع الأهلي التقليدي. لا شك عندي

في ان الدولة التحديثية لعبت الدور الأهم في انشاء المجتمع المدني وارساء قواعده في الحياة العربية، وراح هذا المجتمع الآن يطالب الدولة نفسها بحقوقه المهضومة من جانبها. كانت الدولة اول من أدخل فكرة سيادة القانون على الجميع، لكن المجتمع المدني هو الذي يطالب اليوم بتطبيق الفكرة والتقيُّد بها، في حين أن الدولة هي التي تتلكأ، لأن في ذلك انتزاعاً لسلطات ومواقع وامتيازات وحيازات... الخ. وهذه معركة أرى أن لا بدَّ من خوضها في الوقت الحاضر.

□ لاحظت في كتاباتك وفي محاضراتك كأنك لا تفرق بين مفهوم النهضة ومفهوم التنوير. وأرى ان التفريق بين الاثنين ضروري منهجياً، وتاريخياً. لو سمحتَ لي أن أوضح فأقول: إن العالم العربي، في تاريخه المعاصر، لم يشهد عصراً نهضوياً حقاً، بل شهد ظهور مفكرين متنورين أطلقوا أفكاراً ذات مضامين تقدمية، واقتصرت النهضة، إلى حد ما، على المجال الفكري فقط. ذلك لأن مفهوم النهضة هو مفهوم تاريخي شامل يتعلق بشعب راح يستيقظ ويتصدَّى لكي ينهض بمختلف جوانب حياته الحضارية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. والحال ان ما يسمونه «عصر النهضة» والذي يؤرِّخون له بحملة نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨ لم يكن عصر نهضة بهذا المعنى؛ فكيف تكون ثمة نهضة والعالم العربي كان يتعرّض، وقتذاك، لحملة استعمارية فظيعة قطَّعت أوصاله تقطيعاً؟ إن ما فعلته حملة بونابرت هو انها أذهلت الناس وأنبهت الغافلين وأيقظت الأفكار وأجبرت النخب على التصدِّي للجديد والطارىء، ثم ألزمتهم الإجابة عن أسئلتها الجديدة. وليس بالضرورة ان يترافق التنوير مع النهضة؛ فظهور المفكرين المرموقين والأعمال الفكرية والنقدية اللامعة التي سطعت في سماء العالم العربي بعد الحملة الفرنسية يمكن أن نجد على غرارهم في عصر الانحطاط ايضاً مثل ابن خلدون والقلقشندي والأبشيهي وابن مالك وبهاء الدين

العاملي وجلال الدين السيوطي وابن منظور (صاحب لسان العرب) والزبيدي (صاحب تاج العروس) والفيروزي آبادي (صاحب القاموس المحيط) فضلاً عن ابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن خلكان والقزويني وابن العبري وأبو الفداء ولسان الدين بن الخطيب وابن بطوطة والمقريزي؛ فهؤلاء جميعاً ظهروا في ما اصطلح على تسميته بـ «عصر الانحطاط». كيف تنقد هذا الرأي؟

■ أنا لا أُوافقك الرأي تماماً، لأنّني أعتقد ان خلفية ما سُمّيَ بـ «عصر النهضة» و«التنوير» هو حركة التنظيمات في الدولة العثمانية. فمن غير حركة التنظيمات ما كان لهذه المسائل كلها أن تظهر أصلاً. بعبارة ثانية كان هناك شيء مادي عملي ما يتحرك قبل ظهور قيم التنوير والنهوض والتقدم وما اليه. بدأت الحركة نحو سنة ١٨٣٠ وشُرِّعت في ما بعد بفرمان وجاءت، على ما أعتقد، نتيجة عاملين: يتمثل الأول في المعلومات التي أخذت تتجمع على امتداد ٥٠ ـ ٦٠ سنة لدى النخب العثمانية عما يجري في أوروبا من تقدُّم عسكري وعلمي هائل. وفي الوقت نفسه كانت الدولة تخسر مقاطعاتها الواحدة تلو الأخرى امام التوسع الأوروبي الغربي من ناحية، وأمام التوسع الروسي من ناحية ثانية. وتمثل العامل الثاني في الضغط على الدولة الآتي من تحت نتيجة نشوء طبقة وسطى حديثة، بعد الاختراقات الرأسمالية والامتيازات، صار لها مصالح وأهداف اصلاحية. إذن كان النظام العثماني يتعرّض لضغطين: ضغط من الأعلى، أي من نُخب تدرك ما يجري حولها، خصوصاً في القارة الأوروبية فأخذت تخاف على نفسها وعلى مستقبل دولتها، وضغط من الأسفل أي من فئات لها مصالح حيوية في تبديل النظام العثماني وتعديله وتحديثه... الخ. جاءت اصلاحات محمد علي باشا الكبير ضمن اطار التنظيمات العثمانية، بشكل عام. وما كان لعصر النهضة ان يحدث من دون ما أسّسه محمد علي بعجره وبجره،

بفشله ونجاحاته. إن قولك بعدم وجود مشروع نهضوي أصلاً ليس دقيقاً تماماً. ولا معنى للتنوير وأفكاره وقيمه ودعواته خارج هذا السياق، لذا لا يمكنني الفصل بين التنوير والنهضة على الطريقة التي اقترحتها. بعبارة ثانية تشكل كل من حركة التنظيمات وإصلاحات محمد علي باشا الأساس المادي والخلفية التاريخية للتنوير ولما نسمّيه بعصر النهضة وثقافته عموماً. من جهة أخرى أريد ان ألحظ ايضاً ان عصر النهضة العربي، كما الأوروبي قبله (وكذلك الهندي على ما أعتقد). ليس عصر مؤسسات ومدارس فكرية متبلورة ومشاريع شبه جاهزة وما اليه، بل عصر شخصيات كبيرة وقوية هي في وقت واحد من نتائج الماضي ولكنها ترهص بما هو قادم وتحمله وتبشّر به. يبقى عصر النهضة، حيث توجد نهضة، عصراً انتقالياً مائعاً بالضرورة أشبه بالجسر بين ما فات وبين ما هو آت. وعصر النهضة العربي ليس استثناء من هذه القاعدة.

□ منذ مئة سنة تقريباً بدأت أفكار التنوير تعصف بالمنطقة العربية، وبزغ في هذا الفضاء كثيرون من طراز الكواكبي والأفغاني وشبلي الشميل وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين ومنصور فهمي وغيرهم. وكان الفكر الاجتماعي يتجه صعوداً من التنوير والعَلمانية إلى الماركسية والثورة. أمّا الآن فيبدو ان اتجاه الفكر ينحدر نزولاً من الثورة إلى التنوير. وراح الكثيرون من الماركسيين يخلعون عباءاتهم ويلطفون انتماءاتهم وينتسبون إلى العَلمانية كأنهم وجدوا في الفكر العَلماني ملاذاً يقيهم صولة السلفية الدينية المتوثبة. هل تجد في هذا الوصف صدقية معينة؟ وإلى أين ستتجه البوصلة في المستقبل القريب؟

■ تشخيصك سليم على العموم. لكن، وفي الوقت نفسه وبمراجعة للذات، أعتقد أن مسألة العلمانية كقضية كانت دائماً متضمنة في الفكر اليساري. لكن لأسباب تكتيكية لم تكن تُعلن أو يُحكى عنها.

كان تبرير ذلك أنها تهرّب الجماهير، والجماهير مؤمنة وما إلى ذلك من كلام ألفناه. لم تكن هذه وجهة نظري بالتأكيد، إلاّ انه كان للأحزاب والتنظيمات اليسارية حساباتها وتكتيكاتها واجتهاداتها العملية.

في رأيي، العلمانية مسألة مهمة جداً. فالشيوعية والرأسمالية اقتتلتا واختلفتا على كل شيء تقريباً بما في ذلك الموسيقى والرقص والأدب وحتى الرياضيات في بعض اللحظات، ولكن ثمة مسألة لم تقتتلا عليها قط هي العلمانية. أي ان التجربة الشيوعية التي عرفناها منذ ثورة اكتوبر ١٩١٧ كان فيها قاسم مشترك أساسي واحد على الأقل مع المعسكر المضاد او المعادي هي بقاء العلمانية كضرورة من مستلزمات العصر لا يمكن الاستغناء عنها من دون الارتداد إلى شيء قروسطي ما، أي الخروج من العصر نهائياً. بعد انهيار النظام الشيوعي في بولونيا، حين حاولت الكنيسة في لحظة انتصارها التدخّل في مسألة العلمانية باتجاه الحد منها وتصفيتها إن أمكن، حدثت ردة فعل فورية وشعبية لمصلحة علمانية المجتمع ومؤسساته ودولته وضد الارتداد عن انجاز الحد الأدنى هذا، إذ لا مواطنة ولا مساواة أمام القانون ولا ديمقراطية جدية من دون مجتمع مدني علماني. في بلد مثل بولونيا يعرفون انه على الرغم من كل شيء فإنّ الشيوعية خدمتهم بعلمنة المجتمع والدولة وهم ليسوا على استعداد للتخلّي عن هذا الانجاز التاريخي الهائل. في العالم العربي اليوم يتكلم نقاد العلمانية بمنتهى السطحية عليها قائلين إنّنا لسنا في حاجة اليها لأن العلمانية نشأت في أوروبا في مواجهة الكنيسة، والإسلام ليس فيه كنيسة. حسناً، لننظر إلى الهند. أكبر مدافع عن علمانية الدولة هناك هي الأقلية المسلمة لأن الأصولية الهندوسية تريد تحويل المسلمين من مواطنين إلى ذميين عبر الإطاحة بعلمانية الدولة وتحكيم الهندوسية فيها رسمياً. أضف إلى ذلك ان ليس في الهند كنيسة أو دين توحيدي واحد أو حتى لغة واحدة، ومع ذلك فإن مسألة

العلمانية تؤكِّد نفسها اليوم ليس كوجهة نظر، بل كمسألة حياة أو موت ولاسيما للأقليات غير الهندوسية بما فيها الأقلية المسلمة. أجد ديماغوجية بعض المفكرين العرب البارزين (وهم علمانيون في كل ما يتعلق بحياتهم الشخصية واليومية والعامة والمهنية) في نقدهم للعلمانية وهجومهم عليها مدعاة للقرف الشديد ونفاقاً لا أحسدهم عليه.

ذكرت سابقاً ان العلمانية شرط من شروط الديمقراطية، أي ديمقراطية المواطنين، لا ديمقراطية الطوائف او القبائل او العشائر. واذا كانوا لا يحبون كلمة علمانية فلا بأس وفي إمكانهم تسميتها حكومة مدنية. لن أُناقش في التسميات لكنّني لا أعتقد ان الديمقراطية ممكنة من دون حد أدنى من المجتمع المدني العلماني الذي يتجاوز الولاءات الطائفية او الجهوية او المذهبية او العشائرية ويستوعبها في علاقة المواطنة وقيمها من دون أن يعني ذلك ان في العلمانية حلاً سحرياً للمشكلات والتوترات والصراعات المعروفة. أقول هذا لأننا نعيش هذه الأيام في مرحلة تكثر فيها الدعوات إلى الحلول السحرية الوحيدة الواحدة: الإسلام هو الحل، الديمقراطية هي الحل، الثورة هي الحل، العلمانية هي الحل... الخ، أي البحث عن حلول خلاصية سحرية تنقذنا من جميع المعضلات بضربة واحدة!؟

أُقدِّم في هذا السياق، تعريفاً للعلمانية بحدودها الدنيا يقول إن العلمانية هي الحياد الإيجابي للدولة وأجهزتها ومؤسساتها إزاء الأديان والطوائف والمذاهب والاثنيات التي يتألّف منها المجتمع المعني بها. قدمتُ هذا التعريف لأن العلمانية بمعانيها وممارساتها القصوى غير معروضة علينا واقعياً في الوقت الحاضر ولا طائل منها في النقاش الجاري في شأن الموضوع حالياً في العالم العربي. لا تفرض الحدود القصوى أو العليا للعلمانية نفسها عادة إلاّ في اللحظات الثورية الكبرى كما في الثورة الفرنسية والثورة البلشفية. أما علمانية الحركة الكمالية في

تركيا فكانت في منزلة بين المنزلتين أو هي أدنى بقليل من حد الوسط بينهما. ولا شك في أن علمانية الناصرية كانت أضعف من علمانية الكمالية.

□ التيارات السلفية المعاصرة، ترى في العلمانية خصماً حقيقياً. أنت، هل ترى في السلفية الجديدة خصماً حقيقياً؟

■ نعم، هي خصم جدي. ولكن تقويمي العام للسلفية الجديدة (أو الأصولية الإسلامية)، إنّها في الأساس، ردة فعل أكثر مما هي فعل إنشائي جديد، ولا تنطبق عليها شروط النهضة أصلاً. إنّها ردة فعل على أوضاع معينة. لنأخذ، على سبيل المثال، نشوء حركة الاخوان المسلمين في مصر سنة ١٩٢٨. أنا لا أفصل بين ثورة سنة ١٩١٩ التي وصلت فيها البرجوازية المصرية، والإسلام المصري استطراداً، إلى مرحلة نضج جديدة وإلى مرحلة تأكيد نفسها وتنفيذ نزعاتها التحديثية. ومع ان الثورة فشلت، إلاّ ان عملية تحديث كبيرة وواسعة حدثت في مصر بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠.

□ ظهر، وقتذاك، طلعت حرب كرمز من رموز التحديث.

■ طلعت حرب وبنك مصر وكل هذه التوجهات. لا أفصل نشوء الاخوان المسلمين عن ردة الفعل على هذا النوع من الحراك في الحياة العربية. ثمة طريقة أخرى في فهم الظاهرة. قلنا إن هناك إصلاحاً دينياً حدث، وكثير من الباحثين يشبهون محمد عبده، بـ مارتن لوثر. ونحن نعرف أن حالات الإصلاح التي يسمونها Reformation تستتبعُ دوماً ما يسمونه بـ الـ Counter-reformation يعني إصلاح ديني مضاد. وأنا أرى نشوء الاخوان المسلمين نوعا من الـ Counter-reformation أي إنّه نوع من الإصلاح الديني المضاد. إذا درسنا تاريخنا الحديث نلاحظ أن ثمة ميلاً إلى مقاومة الاستعمار. وقد بدأت مقاومة الاحتلال الاستعماري بشكل ديني مثلاً

في النموذج الكلاسيكي الليبي والجزائري. قاتلته قوى تقليدية، وقاتلت جيداً وخلقت أبطالاً ونماذج عظيمة. جرت المعارك كلها في الفيافي والسهوب والبوادي. لكن المقاومة أخفقت في النهاية. أمّا في المرحلة الثانية فانتقلت المقاومة إلى المدن، وهي التي حققت الاستقلال. وهذا علامة من علامات تراجع دور الشأن الديني في مواجهة الاستعمار، لا كقوة تعبوية لأن هذه موجودة دوماً، بل كتنظيم وحركة وقيادة وأفكار وأيديولوجيا ووعي وأهداف. أعطتنا المرحلة الجديدة مصطفى كامل وسعد زغلول بدلاً من سليمان الحلبي ومشايخ الأزهر. أعطتنا الأحزاب وفكرة المواطنة والوطن وشعار «الدين لله والوطن للجميع» كما رسخت أموراً أخرى مثل التظاهر والإضراب والاعتصام والعصيان المدني وأساليب الاحتجاج المديني المعروفة وأحلتها محل ما يسمّى عادة بحركات العامة في المدن وتمردها وشغبها. هذه واحدة من نقاط تراجع الديني في الحياة العامة للمجتمع. خذ نظام التعليم، كمثال آخر، الذي انسحب، رويداً رويداً، من أيدي رجال الدين والمؤسسات الدينية واستُبدل بنظام مدني حديث. خذ كذلك التشريع والقضاء حيث حدث الشيء ذاته. وبمناسبة ذكر القضاء يجب ألا ننسى ابداً، عند مراجعة هذه المسائل وتقويمها، انطباع الاعجاب الهائل الذي تركته طريقة تعامل الفرنسيين مع سليمان الحلبيّ لدى الجبرتي لحظة قيام الشاب الوافد من شمال سورية بقتل الجنرال كليبير، خليفة بونابرت في مصر. لم يمزق الجنود الفرنسيون الجاني إرباً ارباً على الفور وفقاً للطريقة المملوكية المعهودة، بل حاكموه محاكمة جدية أعطته المجال كله للدفاع عن نفسه وفقاً لأعراف القضاء الفرنسي الحديث واجراءاته. أعتقد ان هذه الحادثة تتجاوز بكثير مجرد تسجيل مؤرخ تقليدي مثل الجبرتي انطباعاته الشخصية لأنها تحيل، في الواقع، إلى اتجاه تاريخي كامل وجديد في حياة مصر وبقية المجتمعات العربية. إنها رمز لانعطافة حقيقية في حركة تطور هذه المجتمعات لاحقاً. هناك إذن ميل عام إلى تحويل الدين والتديُّن إلى الشأن الفردي والشخصي والعائلي، ما يعني

تراجع الهيمنة الدينية وتراجع سيطرتها على الحياة العامة للبلدان العربية المركزية. صار كل من الايمان وممارسة الشعائر متروكاً اذا لم يكن للفرد وحده فللأسرة. صار عادياً ان ترى في الأسرة الواحدة ابنة متدينة وابناً ملحداً وابنة أخرى في منزلة بين المنزلتين كما يشهد على ذلك أدب نجيب محفوظ. أعتقد ان الحركة الأصولية، اذا درسنا أفكارها بتمعن، هي ردة فعل على هذه التطورات العميقة والجذرية. وإلاّ ما معنى الدعوة إلى إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية؟ معناها أن الشريعة الإسلامية غير مطبقة، وهذا صحيح. أي ان الأصولية هي استعادة لوضع كان سائداً في السابق، أي أسلمة المجتمعات الإسلامية. ماذا يعني هذا الكلام؟ إنه نوع من الإدراك والاعتراف بأن الهيمنة والسيطرة السابقة للدين تراجعت في الحياة العامة لهذه المجتمعات لمصلحة شيء آخر. والأصولية تحاول استعادة مواقع فُقدت. بهذا المعنى هي حركة «رجعية» واسترجاعية بالمعنى الحرفي للعبارتين. كل قضية الحسبة في مصر، مثلاً، هي محاولة عودة إلى تجريد الفرد من حقه المكتسب حديثاً باتخاذ قراراته الحرة إزاء مسائل مثل الاقتناع الديني أو غيابه، ممارسة الشعائر او عدم ممارستها. هنا منبع عدائهم للعلمانية وللديمقراطية. فالديمقراطية تفترض حرية الضمير وحرية المعتقد وهذه الأشياء كلها مرفوضة عند الأصوليين. بعد فشل المشروع القومي الشعبوي واليساري سنحت الفرصة لهم لاسترجاع الخسارة التاريخية التي لحقت بهم واستعادة المواقع التي ما زالوا يظنون أنها من حقهم وحق أمرائهم ومشايخهم. من هنا رفضهم أعظم شعار رفعه التاريخ العربي الحديث: «الدين لله والوطن للجميع»، ودعوتهم صراحة، وبالتالي، إلى إخراج الأقباط من الجيش المصري ومنعهم الخدمة فيه. هنا تبقى نقطة أخيرة تتعلق بالعلمانية. في بلد مثل تركيا خاضت حرباً منتصرة ضد خصومها، بعد هزيمة الدولة العثمانية نهائياً، استطاع مركز الإمبراطورية القديم ممثلاً بشخص مثل مصطفى كمال إعلان علمانية الدولة الجديدة وفصل الدين عنها بصورة رسمية ومن قمة هرم السلطة المنتصرة

في أطراف الامبراطورية العتيقة، أي الولايات العربية، فإنَّ أياً من هذه التطورات والانجازات لم يكن ممكناً بسبب ضعفها الشديد وتشتتها. لذا جاءت عمليات علمنة الحياة العربية العامة بحكم الأمر الواقع Defacto، أي كسلسلة من الوقائع والإجراءات والتطورات والتحولات المتتالية والمتراكمة بلا إعلان رسمي يفصح عن علمانيتها وبلا خطاب علماني متبلور وواضح وصريح يعبر عنها. العلمنة العربية الواقعية جاءت بطيئة ومتردِّدة وحذرة وخجولة ومساومة حتى آخر لحظة. إنَّني مقتنع أنه لو قام الرئيس عبد الناصر بإعلان فصل الدين عن الدولة رسمياً لحظة تأميم قناة السويس لنجح الإجراء ولربما تغيرت أشياء كثيرة، لأن تلك اللحظة عربياً شبيهة بلحظة انتصار أتاتورك على جيوش الغزو والاحتلال التي كانت تعمل على تمزيق بلاده. وفي مجال آخر يرى الأصوليون أن علمانية الأمر الواقع Defacto العربية هذه أخطر بكثير من علمانية أتاتورك لأن الثانية معلنة رسمياً وبصراحة ووضوح أما العلمنة العربية فهي تسلُّلية؛ تسري في المجتمعات سرياناً خفياً مع الإبقاء على الغطاء الديني بشكل أو بآخر.

٥

بين سلمان رشدي وتسليمة نسرين:
حصاة في المستنقع الراكد

□ كنتَ دائماً مثيراً للزوابع، ومنذ كتابك «نقد الفكر الديني» حتى كتابك «ذهنية التحريم» برزتَ ناقداً ومساجلاً ومشاكساً. فمنذ ثلاثين عاماً وأنت تقاوم ما تعتقده بالياً وعتيقاً ومعيقاً للتقدم، وتتصدّى بالنقد والتحليل لكل كوابح العدالة والحرية. الآن، كيف تقوِّم تجربتك الفكرية؟ هل أينعت؟ هل حركت حصاتك المستنقعات الراكدة؟ هل تمكنت وغيرك من المفكرين التنويريين من أن تحفروا في هذا الجمود العربي مسارات للعقلانية ومسارب للتفكير النقدي والعلمي؟

■ أعتقد ان الاجابة بشكل إجمالي وعام هي نعم. وهذه ليست إجابة متعلقة بشخصي فقط لأنّي أرى نفسي جزءاً من حركة وتيار يعودان إلى عصر النهضة وإلى بدايات النقد الأدبي والفكري والاجتماعي الذي انطلق في تلك الفترة. والقول بأن لا شيء تحقّق أو تراكم منذ ذلك الوقت حتى الآن خاطىء، كما أعتقد أن الدراسات العلمية والاجتماعية والسياسية تُبيِّن أنه زعم غير صحيح. لا شك في ان الطموحات الكبيرة لم تتحقق، ولكن هذا لا ينفي حدوث تقدم وتراكم على صعيد المهمات الي طرحها هذا التيار على نفسه وأنا واحد من شخوصه. إن المستنقعات الراكدة تحركت الى هذا الحد او ذاك، وأنتجت ردّات فعل قوية وفي مستوى جيِّد من العقلانية. إذا قارنا النصوص الأرقى في بداية

القرن وفي العشرينات والثلاثينات بنصوص حديثة راقية سنجد ميلاً عاماً إلى عقلانية أكبر وموضوعية أعظم وتجديدية أهم وغيبية أقل وخطابية أضعف. هذا ميل عام، طبعاً، لأنك ستجد دائماً نصوصاً من عصر النهضة أفضل بكثير من أي نص راهن وستجد العكس أيضاً. ولكن الخط البياني يميل ميلاً واضحاً نحو العقلانية والموضوعية والمنهج العلمي والوضوح وتراجع الخطابة في الكتابة والثقافة والفكر واختفاء التنميق اللفظي واللفظوية والسجع... الخ.

إنصافاً للعالم العربي والفكر العربي الحديث دعني أقول إن هناك سلسلة طويلة من الكتب الشبيهة بـ «نقد الفكر الديني» (وغيره من مؤلفاتي) التي أثارت زوابع محلية، وأحياناً عربية، وأحياناً أخرى وصلت أصداؤها إلى العالم الإسلامي، كما كان لها أثرها في اوروبا. وكعربي أشعر بالفخر لأن أصحاب هذه السلسلة الطويلة من الكتب الرائدة لم يدفعوا ثمناً باهظاً بسبب مواقفهم وتحليلاتهم وآرائهم. صحيح انهم تعرضوا للمضايقة والإزعاج والمعاملة الخشنة وبعض الاضطهاد، لكنهم، باستثناء فرج فودة، لم يدفعوا حياتهم ثمناً لمواقفهم الشجاعة منذ قاسم أمين وعلى امتداد هذا القرن كله. بهذا المعنى تجربتهم أينعت عربياً، وراكمت شيئاً جديداً ومهماً في حياتنا المعاصرة. كان كل كتاب من هذه الكتب، هو والضجة التي كان يثيرها، يسهِّل التجربة على الكتاب الذي سيليه وعلى المفكر الذي سيتبعه. مرة ثانية، هذا ميل عام ويجب ألاّ يُفهم كلامي هنا حرفياً. كانت كل تجربة من هذه التجارب تؤدِّي إلى المزيد من الإضعاف للحساسية العالية تقليدياً تجاه الموضوعات المُقدَّسة او المحرَّمة، بحيث تزداد المقدرة على التسامح وعلى تقبُّل الآراء المتنوعة والمناقضة وعلى تكوين الرأي النقدي المستقل، وهذه كلها مكاسب إيجابية ومهمة.

لاحظت بفخر في قضية سلمان رشدي، ان العنف والدعات إلى

القتل وعمليات الاغتيال التي حدثت، أتت جميعها من خارج العالم العربي في حين بقيت ردات الفعل العربية ضمن حدود الاستنكار والشجب والرد والتهجم والكتابة وما إليه من الأساليب الأكثر تمدناً وحضارة. وأنا كعربي أفاخر بهذه المسألة وأعتز بتصرف كهذا. ولا ينفصل هذا السلوك عن الأثر التراكمي الإيجابي والبعيد المدى الذي تركته سلسلة الكتب والقضايا التي ذكرتها سابقاً على الحياة العربية الفكرية والثقافية وحتى السياسية ما ميَّز ردة الفعل العربية على رواية رشدي عن ردود فعل الإسلام غير العربي عليها. كما أرجو أن تبقى حادثة اغتيال فرج فودة والاعتداء على نجيب محفوظ الاستثناء الذي يؤكِّد مجدَّداً القاعدة التي حكمت حياتنا الثقافية منذ قاسم أمين تجاه هذه المسائل الخلافية. حين راجعت المناقشات التي استعرت عندما أصدرت كتاب «نقد الفكر الديني»، وبعد فترة طويلة من الابتعاد عن هذه النصوص، شعرت بنوع من الزهو لمستواه الرفيع والراقي في كل شيء. لم يكن فيها أي تحريض من جانب خصومي ونقَّادي. حتى المشايخ وعلماء الدين انخرطوا في نقاش جدِّي وحقيقي وعقلاني مع الكتاب وأفكاره حتى في هجومهم عليه ورفضهم محتوياته. أين نحن الآن من هذا المستوى؟ كتب الشيخ المجتهد محمد جواد مغنية يومها ما معناه: لا أوافق على أي من الآراء الواردة في الكتاب لكن جدير بالفكر الإسلامي أن يتنبه إلى القضايا التي يطرحها العظم والمسائل التي يثيرها وأن يهتم بها ويعتني بمعالجتها لأنه إن لم يفعل فالإسلام هو الخاسر الأكبر. نحا العلامة الشيخ نديم الجسر، مفتي طرابلس، منحى مشابهاً كما دعاني، عبر برقية نشرتها الصحف والمجلات، إلى حوار مشهود ومناقشة علنية للكتاب وموضوعاته في طرابلس نفسها. جاء رد الإمام موسى الصدر بالمستوى ذاته. وأعترف الآن انه في أثناء مشكلة «نقد الفكر الديني» وتعقيداتها وملابساتها لم أشعر في أية لحظة بأن حياتي

مهذّدة جدياً، هذا على الرغم من تحولها وتحوُّل الكتاب وصاحبه الى مادة دسمة لخطباء المساجد يوم الجمعة ولشططهم المعروف. ألاحظ أيضاً انه على الرغم من المد الأصولي والحرب الأهلية اللبنانية بأبعادها الطائفية والمذهبية لم ينقطع كتاب «نقد الفكر الديني» من الأسواق منذ نشره للمرة الأولى أي منذ ما يزيد على الربع قرن من الزمن وصدرت آخر طبعة له سنة ١٩٩٧. كما ان كتاب «ذهنية التحريم» لم يُجابه عربياً إلاّ بالنقاش والرد والدحض والشتائم لكن من دون عنف أو ما شابه، على الرغم من حساسية قضية رشدي الفائقة. هذه كلها إنجازات من الواجب علينا الدفاع عنها وتثبيتها وتركيزها في حياتنا. لذا اقترحت في إحدى محاضراتي، ومن هذا المنطلق، على الانتلجنسيا العربية وعلى الجمهور القارىء والمستمع والمشاهد التزام ميثاق شرف على النحو التالي: اذا كان أجدادنا قالوا «العين بالعين والسن بالسن» والتزموا الأشهر الحُرُم فلنقل نحن: الكتاب بالكتاب والقصيدة بالقصيدة والبحث بالبحث والرواية بالرواية ولتكن الأشهر كلها حُرُم.

□ هل قرأت مؤلفات تسليمة نسرين، هل ثمة وشيجة بين تسليمة نسرين وسلمان رشدي؟

■ قرأت، طبعاً، بعض تصريحاتها، وبعض المقابلات معها، وقرأت روايتها الأساسية، «العار». هي طبيبة ومناضلة نسوية وتعبِّر عن آرائها بقوة وصراحة. وهناك رابطة ما بسلمان رشدي، لكنها لا تدَّعي بأنها أديبة. هي مثل كثير من مناضلات الحركات النسوية تستخدم شكل الرواية لتقديم أفكارها. وهي تعترف أنها كتبت «العار» خلال أسبوع، واستخدمت فيها قصاصات الصحف والمجلات. المهم لديها ليس الأدب بل تقديم الفكرة. مسّتني الرواية شخصياً لأسباب تتعلق بتجربتنا في الحرب الأهلية اللبنانية. تدور أحداث الرواية في بنغلادش حيث توجد أقلية هندوسية لا بأس بها. وكلّما اختلف المسلمون والهندوس

في الهند أو اقتتلوا يقع الضيم والاضطهاد على الأقلية الهندوسية في بنغلادش. تعتبر الأقلية الهندوسية انها ناضلت كغيرها من اجل نشوء بنغلادش وسقط لها شهداء وجرحى في حرب الاستقلال، خصوصاً في الهجوم الذي شنته الباكستان على البلاد لإخضاعها. لا يريدون أكثر من أن يكونوا مواطنين كباقي المواطنين في البلد. تكتب تسليمة نسرين عن هذه المشكلة. في الرواية، يهرب البطل من بيته ويلجأ إلى بيوت أصدقائه وجيرانه من المسلمين كلما وقعت الواقعة بين الهندوس والمسلمين في الهند، والأصدقاء والجيران يحمونه من الانتقام الذي يعرف الجميع أنه سينصب على رؤوس الأقلية الهندوسية في بنغلادش قتلاً وتذبيحاً وحرق منازل ومعابد وما اليه. طبعاً، في هذا تأكيد وتمجيد لقيم الجيرة والصداقة والمعاشرة والإلفة الإنسانية وأهمية دورها في لحظات الأحداث الكبرى والخطرة والتي لا سيطرة لأحد عليها. ذكّرني هذا كله ببيروت في الحرب، وبحياتنا في أثنائها.

□ تذكرتَ الذبح على الهوية والقتل المذهبي؟

■ القتل المذهبي، وتضامن الحي ضد القتلة وحماية الناس بعضهم بعضاً في ظروف كهذه وإلاّ ما معنى إنسانية الإنسان؟ القصة نفسها موجودة عند تسليمة نسرين. عند نقطة معينة يسأل البطل: إلى متى أستمر في الهروب واللجوء وأنا بريء؟ أنا أيضاً مواطن وأريد الإصرار على حقوقي، ولا أريد أن أجد نفسي مضطراً بعد الآن إلى اللجوء إلى بيوت الجيران والأصدقاء طلباً للحماية لأن مشكلة طائفية ما وقعت في بلد آخر. هذه هي الفكرة الأساسية في روايتها. مسّتني الرواية شخصياً لأننا مررنا بتجربة شبيهة. في لحظة من لحظات الحرب في لبنان (لحظة دخول اسرائيل والكتائب وجماعة سعد حداد ومَنْ لفَّ لفهم رأس بيروت) اختبأ ولداي عند جيراننا الموارنة في الحي. وفي لحظة لاحقة، عندما أطبقت ميليشيات أمل وحزب الله ومن لفَّ لفهم

على رأس بيروت، أتى أصدقاء ولديّ من الموارنة واحتموا في بيتنا. الحكاية التي تحكيها تسليمة نسرين مسّتني في الصميم لهذه الأسباب. في الرواية، كما في الحياة الحقيقية، حين تسيطر غريزة القطيع في مثل هذه الظروف يتجرَّد الإنسان من انسانيته فيقتل جاره ويفتك بأطفال أهل حارته. ونحن، جميعاً، عشنا حالات رعب من هذا النوع في بيروت. يكمن وجه القرابة مع سلمان رشدي في دفاعه دفاعاً قوياً جداً عن تعددية الهند وتنوع تقاليدها ورحابة مجتمعها في وجه صعود الأصولية الهندوسية. وفي روايته الجديدة «زفرة المغربي الأخيرة» تركيز كبير على هذه المسألة. ففي إحدى مقابلاته الإذاعية شبَّه الهند بالأندلس في الفترة العربية الإسلامية كحضارة تعدُّد وتنوع وثراء على جميع المستويات. كما شبَّه الصعود الهندوسي الأصولي الآن في الهند بالصعود الأصولي الكاثوليكي الذي دمَّر الحضارة الأندلسية وفرض نمطاً واحداً وبُعداً واحداً على اسبانيا، وهو يخاف الآن على الهند من مصير مشابه.

□ عندما أصدرتَ كتاب «نقد الفكر الديني» سنة ١٩٦٩، ثارت في وجهك الأبالسة، وعندما أصدرت كتابك «ذهنية التحريم» سنة ١٩٩٢ ثارت الملائكة والأبالسة معاً. وأظن أنك تعوّدت منذ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«نقد فكر المقاومة» ان تواجه بالفكر والحجة والمنطق أصوات هؤلاء وسياط أولئك. هل تستعد في هذه الأيام لإثارة الدبابير من أعشاشها مجدداً؟

■ أنا لا أتقصّد إثارة الدبابير من أعشاشها أو أتقصّد، واعياً، على أقل تقدير، النقد من أجل أن يثور خصومي الفكريين، وبعضهم، بالطبع، أصدقاء. أريد أن أتناول وأعالج وأشتبك مع القضايا الشائكة وأحياناً المحرمة وأحياناً الممنوعة. وفي أحيان أخرى أريد نقل القضايا التي نتداولها في الجلسات الخاصة، والتي لا أحد يتجرأ على البوح بها، إلى المجال العام. أشعر بأن عدم نقل مثل هذه القضايا إلى

المجال العام فيه خسارة فادحة لنا حاضراً ومستقبلاً، أي أن فيه نوعاً من الخداع للنفس؛ نوعاً من الكذب على النفس. وفي ما يعنيني لقد طفح الكيل منذ زمن طويل في ما يتعلق بمسألة خداع النفس والكذب عليها. لذا سأستمر في وضع يدي على النقاط التي تعتبر حساسة حين أجد ضرورة لذلك وحين أجد في عدم إثارتها خسارة محتمة لنا. هذا تماماً ما فعلته حين وصفت علناً وعلى رؤوس الأشهاد ما كان يجري داخل منظمة التحرير بِـ «الصهيونية الفلسطينية» في وقت مبكر وقبل الجميع وفي وقت كان يمكن أن يكون ثمن هذا الكلام باهظاً حقاً. مَنْ يعترض على هذا النعت اليوم؟ حتى المنعوتين به لا يعترضون، هذا إذا لم يفاخروا به. وإذا ثارت الدبابير من أعشاشها فلا بأس. وهنا آخذ «أعشاش الدبابير» والإثارة بمعانيها الأكثر إيجابية. فأنا أرى فيها جزءاً من حيوية حياتنا الثقافية والسجالية والفكرية والنقدية. دعني أذكر ان ادوارد سعيد هاجمني علناً بسبب طرحي مسألة نمو تيار الصهيونية الفلسطينية داخل منظمة التحرير، وكنت فعلتُ ذلك في مقال نشرتُه بالانكليزية في أواسط الثمانينات، ولم أجرؤ على نشره بالعربية. وأنا سعيد الآن ان أرى ادوارد سعيد وهو يوجه مدفعيته النقدية الثقيلة إلى الظاهرة ذاتها ويقطع كل صلة له معها، ولكن بعد خراب البصرة.

□ لكنك في دفاعك عن إبليس كنت تقريباً وحدك، وفي دفاعك عن سلمان رشدي كنت تقريباً وحدك أيضاً، ثم رحت تدافع عن المادية عندما راح معظم اليسار يتخلّى عنها. هل أنت ملتزم الدفاع عن القضايا الخاسرة؟

■ لا أخرج للدفاع عن قضية لأنها خاسرة، مع ان الدفاع، إذا أخذنا المنطق القانوني، يكون، عادة، من حق المتهم الضعيف والمذنب والخاسر الذي يجب أن يدافع عن نفسه وأن يجد مَنْ يُدافع عنه. أعتقد ان هذه مسألة مهمة ويجب أن نتعود عليها جيداً في حياتنا.

حتى أعداء سلمان رشدي يفترض أن يقبلوا بمبدأ حقه في الدفاع عن نفسه، حقه في أن يُسمع دفاعه هذا وحقه في أن يجد مَنْ يُدافع عنه، حتى لو كانوا مقتنعين تماماً بأن مصيره هو المقصلة. يجب أن يترسّخ هذا الحق كمبدأ عام في حياتنا. بهذا المعنى (وهو أضعف الإيمان) ليس لدي مانع في أن أُدافع عن القضايا الخاسرة، علماً بأنَّني أعتقد ان القضايا التي دافعت عنها ليست قضايا خاسرة على العموم. وعلى المدى المتوسط ربما لا تكون رابحة تماماً، لكن وزنها في حياتنا كبير. فالدفاع عن إبليس، مثلاً، كان في الحقيقة تأكيداً لفكرة الاجتهاد وأهميتها ودفاعاً مبكراً عن حقنا كمثقفين أحياء اليوم في أن نعيد الاستيلاء على التراث ونعيد معالجته وتقديمه وتفسيره بطريقة نرى ان لها معنى لنا. أجد الآن أنَّ هذه القضية معروضة اليوم على بساط البحث بقوة أعظم بكثير وبإلحاح أكبر بما لا يُقاس مما كانت عليه الأمور حين عالجت حكاية إبليس وشخصيته في أواخر الستينات. والشاهد على ذلك القضايا التي أُثيرت في مناسبة صدور كتاب الدكتور محمد شحرور(*) في سورية ومؤلفات الدكتور نصر حامد أبو زيد في مصر. وتتلخّص المسألة المركزية في هذا كله في السؤال التالي: هل لنا الحق كعرب أحياء اليوم في أن نعيد وضع يدنا على التراث وأن نعيد فهمه ومعالجته والاجتهاد فيه والاستفادة منه وامتصاصه بالشكل الذي نراه ملائماً لواقعنا وأحوالنا؟ هذه المعركة مستمرة ومستعرة في الوقت الحاضر ولا أعتقد أنها معركة خاسرة.

في ما يتعلق بسلمان رشدي ورواية «الآيات الشيطانية» ربما كنت وحيداً في الدفاع عنهما في البداية لكنني ما عُدتُ كذلك الآن. حين

(*) أصدر محمد شحرور كتاباً بعنوان: «الكتاب والقرآن» لاقى ضجيجاً وسجالاً، وطبع مرات عدة في دمشق وبيروت والقاهرة.

كنت أعد لكتابة «ذهنية التحريم» وجدت ردَّات الفعل العربية معادية بلا استثناء. لكن المناقشات المطولة التي استجرها كتابي أظهرت أن تبادلاً مهماً طرأ على الموقف العربي المثقف والنقدي من سلمان رشدي. وكان أول من لفت نظري إلى هذا التبدُّل سلمى الخضراء الجيوسي، علماً بأن سلمى انحازت ضد رشدي وروايته منذ البداية. ستجد في مناقشات «ذهنية التحريم» مَنْ دافع عن رشدي بطريقة غير مباشرة عبر الدفاع عن العقل والاجتهاد وحرية الرأي والنقد والإبداع والأدب وما اليه ما يعني، ببساطة، الدفاع عن أدب رشدي من دون تبنِّيه او تبنِّي محتواه بالضرورة. وستجد فيها من خفَّف من حدة عدائه ومن أعاد النظر، إلى هذا الحد أو ذاك، في مبررات هذا العداء وأسبابه باتجاهات أكثر موضوعية. حدثت مثل هذه التطورات لمؤلفات كثيرة سابقاً بما في ذلك رواية بوريس باسترناك «دكتور جيفاغو» وكتب علي عبد الرازق وطه حسين وعبدالله القصيمي وغيرهم كثر. لذا لا أعتقد ان الدفاع عن سلمان رشدي هو دفاع عن قضية خاسرة لأنني مقتنع بأن انتاجه الروائي عموماً و«الآيات الشيطانية» تحديداً سوف يجدان المكانة الملائمة خلال العشرين سنة المقبلة في تيارات الأدب العالمي والعولمي للنصف الثاني من القرن، تماماً كما أخذت رواية باسترناك مكانها الملائم، في تاريخ الأدب الروسي في القرن العشرين، على الرغم من العاصفة الدولية الهوجاء التي أثارتها عند صدورها عام ١٩٥٨.

أمّا كتاب «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، فهو دفاع مزدوج، أولاً، عن الفكر النقدي التاريخي في تناول النظام الرأسمالي العالمي، وهو الفكر الذي ما زلنا نجد صورته الأرقى في الماركسية وألوانها وتنوعاتها الكثيرة خصوصاً ان هذا النوع من الفكر باق معنا على امتداد بقاء الرأسمالية ذاتها. وهو، ثانياً، دفاع عن المادية ليس استناداً إلى نصوص مسبقة، بل استناداً إلى قراءة لتاريخ الفلسفة الحديثة وللثورة العلمية

الحديثة التي أنتجت تلك الفلسفة وحكمت تطوراتها وتحولاتها منذ نهاية القرن الثامن عشر في أوروبا. هنا أيضاً لا أعتقد أنّي أُدافع عن قضية خاسرة بقدر ما أُدافع عن قضية مهمة جداً ستبقى معنا بقاء العلم الحديث واكتشافه واختراعاته وتطبيقاته. دعني أعبِّر عن قناعتي ايضاً بأن مادية العلوم عموماً والعلوم الطبيعية بشكل خاص تترسخ وتتجذّر وتتقوى أكثر من أي وقت مضى أكان ذلك لمنهاجها او تفسيراتها او تعليلاتها او سببيتها او تقنياتها أو حساباتها او تطبيقاتها. دعني كذلك اقرأ عليك ترجمة للاستنتاج الذي توصلت إليه هيئة كبار العلماء التي طلب منها الرئيس الأميركي بيل كلينتون دراسة مسألة الاستنساخ البشري وأبعادها المتعددة والمتنوعة ومن ثم رفع توصياتها إليه. استنتجت اللجنة ان «من غير المقبول خلقياً في الوقت الحاضر، للقطاع العام وكذلك للقطاع الخاص في البلاد، محاولة خلق طفل (to attempt to create a child) بواسطة الاستنساخ أكان ذلك في سياق بحثي علمي او في سياق سريري (clinical)». واضح من عبارات هؤلاء العلماء الدقيقة والمنتقاة بعناية فائقة انهم يعرفون جيداً ماذا يفعلون (يخلقون الأطفال على طريقتهم الخاصة) ويعرفون جيداً، بالتالي، إلى أي حد وصلت مادية علومهم وترسخت.

٦

العولمة ونقد التجربة السوفياتية

□ من موقعك الفكري، ماذا استخلصت من فشل التجربة السوڤياتية؟

■ لا يمكنني القول إنّي استخلصت أي شيء مهم بالمعنى الدقيق وخصوصاً أنّني لا أعرف تلك البلاد ولا أعرف أي لغة من لغاتها. مصادر معلوماتي كانت المتابعة العادية للأحداث الدولية ولتطورات الحرب الباردة وتوتراتها وانعطافاتها وانعكاسات ذلك كله علينا وعلى منطقتنا وعلى العالم الثالث على العموم. أضف إلى ذلك اطلاعي المسبق والجيِّد على ثورة اكتوبر وتاريخها عبر مؤرِّخ مثل اسحق دويتشر وغيره من ماركسيين وغير ماركسيين. مسألة التأخر الروسي، كما التأخر الألماني قبلها، كانت محط اهتمام كبير ودائم لي ولغيري. وأعتقد ان أسباب ذلك واضحة. هذه هي الزوايا التي كنت أطل منها على الاتحاد السوڤياتي كدولة وبلد ومجتمع وعلى التجربة السوڤياتية كعملية أو صيرورة تاريخية متميِّزة. لا شيء في هذا المنظور جعلني أتوقع احتمالات حدوث ما حدث. أذكر أنّي في مناقشة مع الدكتور موسى البديري في جامعة برنستون في خريف سنة ١٩٨٧ عبَّرت له عن قلقي على الاتحاد السوڤياتي بأكمله وعن تخوفي من تفكّكه ومن ضغط الغرب باتجاه تفكيكه تحديداً. لكن الدكتور موسى بدا مطمئناً إلى أنه

مهما حدث في ذلك الجزء من العالم فإنَّ الاتحاد السوفياتي باق كدولة وكبلد. ووجدت منطقه، في ذلك الحين، هو الأكثر واقعية وعقلانية وصرفت قلقي ومخاوفي لفترة من الزمن.

لا يعني هذا غياب الاستخلاصات الصغيرة من انهيار الاتحاد السوفياتي، مثلاً: (أ) مستوى دقة التحليلات الغربية على العموم والأميركية خصوصاً للوضع الداخلي السوفياتي وصحة تشخيصاتها لمتاعبه ومعضلاته ونقاط ضعفه ومقاتله. كان اليسار عندنا لا يهتم بهذه التحليلات او هو يعدها مجرد دعاية امبريالية ضد الشيوعية والسوفيات والعالم الثالث وما إليه من دون أية محاولة للاستفادة الجدية مما تحتويه من معلومات ومعطيات وحقائق. أما أنا فكنت اطلع على بعض هذه المواد معتقداً ان فيها الكثير من المبالغة والتهويل والتشويش ولكن فيها جرثومة من الحقيقة ايضاً لا بدَّ من التقاطها حرصاً على التجربة ذاتها وحرصاً على أنفسنا من الانخداع كلياً. (ب) مدى معرفة الصحافة الغربية الراقية («لوموند»، «النيويورك تايمز»، «الواشنطن بوست») بأحوال الاتحاد السوفياتي الداخلية معرفة متقدمة دقيقة واقعية ولا غش فيها. كنت أيضاً أميل إلى الاستخفاف بما تنشره هذه الصحف من معلومات ومعطيات وتحقيقات واستنتاجات وتنبوءات عن الاتحاد السوفياتي وعن نقاط قوته ونقاط ضعفه مع إحساسي الدائم بأن «لا دخان بلا نار» في مثل هذه المسائل مهما بلغت رغبة الاعلام الغربي في تشويه صورة التجربة السوفياتية والتشنيع على الحركة الشيوعية عموماً. في الواقع نعرف الآن أن الاعلام الغربي كان يتعمد تضخيم قوة الاتحاد السوفياتي وجبروته وخطره (بالتعاون مع الأجهزة المختصة الأخرى) لأسباب داخلية وأغراض خارجية تتراوح بين زيادة الضرائب من أجل رفع مستوى الإنفاق العسكري من جهة وبين التعبئة النفسية والأيديولوجية والثقافية من جهة ثانية وبين رص صفوف الحلفاء

الأطلسيين والعالم ثالثيين في مواجهة الخطر شبه «التتاري» او شبه «المغولي» الداهم من ناحية ثالثة. نعرف الآن أنه حين ألقى نيكيتا خروتشوف خطابه الشهير في الأمم المتحدة سنة ١٩٦٠ وادَّعى ان مصانع بلاده الحربية بدأت تنتج الصواريخ العابرة للقارات في الوقت الذي تنتج مصانع أخرى عنده السجق والمقانق كان يكذب. كما نعرف الآن ان النخبة الأميركية الحاكمة كانت تعرف جيداً يومها أن الأمين العام كان يكذب ويفاخر ويهول على مشهد ومرأى من العالم كله. مع ذلك تصرفت المؤسسة الأميركية الحاكمة كأن مزاعم خروتشوف وادعاءاته صحيحة تماماً كما أقنع الاعلام الغربي العالم كله (بما فيه الشعب الأميركي نفسه) بسلامتها ودقتها وصدقها وخطرها الحقيقي في الوقت نفسه. (ج) مدى خواء وديماغوجية منطق يساري عربي (وفلسطيني بصورة خاصة) كان لا يكل ولا يمل من إعلامنا بأن «الامبريالية في أزمة» و«اسرائيل في مأزق» و«كامب ديفيد في طريق مسدود» وان الاتحاد السوفياتي يعاني بعض المتاعب والمصاعب فقط ليتبين لاحقاً أن العكس تماماً هو الصحيح، أي ان الأمبريالية هي التي تعاني بعض المتاعب والمصاعب فقط في حين ان الاتحاد السوفياتي هو العالق في الأزمة الحقيقية والغارق في المأزق الذي لا مخرج منه والماشي في طريق مسدود إلى حدود الانهيار والتلاشي. وأقول بتواضع إنِّي كنت أحتقر هذا المنطق أشد الاحتقار ولا أهتم به إلاَّ من قبيل التنبيه إلى ضرره البالغ وإساءته الكبيرة. دعني أذكّر ايضاً بمنطق يساري مشابه كان شائعاً في العالم العربي ولكنه كان يأخذ منحى الارهاب الفكري من دون ان يقل عن الأول خواء وديماغوجية وتعطيلاً لأي تفكير نقدي جدِّي ولأي تحليل موضوعي مستقل. كان يقدم هذا المنطق نفسه على شكل سؤال خطابي بسيط وتبسيطي وبديهي يقول: يتألف عالم اليوم من المعسكر الإمبريالي وحليفته الرجعية العالمية في كل مكان، من ناحية،

ومن المعسكر الاشتراكي وحليفته قوى التحرُّر الوطني العالمية في كل مكان أيضاً، من جهة ثانية. وهل عندك أي شك في أي من المعسكرين سينتصر؟ وفي تلك الأيام، مَنْ كان يجرؤ على التعبير العلني عن أية شكوك من هذا النوع أو عن مجرد الظن، مهما كان ظنّه افتراضياً وجدلياً، بإمكانية تحقق الاحتمال الآخر؟ طبعاً، اصطدمت بهذا المنطق مراراً خصوصاً في كتاباتي ومحاضراتي ومداخلاتي عن السياسة الأميركية في المنطقة وحقيقة توجهاتها وبواعثها وخلفياتها وآلياتها الأعمق. (د) مدى فقدان النخبة الشيوعية السوڤياتية نفسها كل ثقة بمؤسساتها ونظامها واقتصادها وأهدافها ودولتها ودورها وفقدانها كل ثقة بمقدراتها هي على البقاء ومقدرة الاتحاد السوڤياتي على الاستمرار. يبدو لي ان فقدان الثقة المتراكم هذا هو الذي يفسر جزئياً الطريقة الفجائية وشبه العجائبية التي انهار بها الاتحاد السوفياتي واضمحل. لقد تخلّى عنه أصحابه فجأة في ليلة بلا ضوء قمر، كما نقول، وكأنّهم اكتشفوا فجأة ايضاً بأنهم غير قادرين على حكم البلاد وإدارتها بالطريقة القديمة من جهة، وان البلاد صارت غير قابلة لأن تُحكم وتُدار بالطريقة ذاتها، من ناحية ثانية، وفي الوقت الذي كان ممنوعاً فيه منذ زمن طويل التفكير النظري والنقدي والعملي الجاد في البدائل الممكنة استناداً الى معرفة حقيقية بالمشكلات المتفاقمة والأزمات المتراكمة والاختناقات المزمنة.

مسألة مهمة أخرى لفتت نظري في شأن انتهاء التجربة السوڤياتية على النحو المعروف هي هذا التقصير الهائل من جانب الأعداد الكبيرة من العرب الذين درسوا في الاتحاد السوڤياتي وتعلّموا اللغة الروسية واطلعوا على تجربته عن كثب كما عاشوا حياة البلد وعايشوا مشكلاته وأزماته... الخ. هذا التقصير في قول أي شيء لافت عما جرى أو تقديم أية إضاءة حقيقية لأسبابه وخلفياته التاريخية والاقتصادية والاجتماعية او استخلاص النتائج الناجمة عن تحليل جاد للانهيار،

باستثناء تكرار التفسيرات السريعة والاستخلاصات السطحية التي تتردد في صحف الغرب ومجلاته وأجهزة إعلامه، علماً بأن هذا كله مطلوب بالدرجة الأولى من المثقفين والمفكرين والماركسيين والشيوعيين الذين خبروا الاتحاد السوڤياتي وتجربته جيداً. لا أجد عند هؤلاء ما يقولونه حتى الأن سوى إرجاع أسباب انهيار التجربة إلى عوامل ظاهرة وسطحية مثل فقدان الديمقراطية...

□ أو سباق التسلح.

■ نعم، أو سباق التسلح، أو حرب النجوم أو غيرها. هذه ليست تفسيرات بقدر ما هي كليشيهات سريعة تصلح لحديث الصالونات. لكن التعمق بما حدث يتطلب مستوى آخر من الدراسة والتحليل، وهذا كله غائب عربياً. لا منظور علمياً عربياً مستقلاً ومتماسكاً نسبياً حتى الآن لمقاربة ما حدث للاتحاد السوڤياتي. أقصد منظوراً ينطلق من مواقفنا نحن ومن تجربتنا كعرب أحياء اليوم مع التجربة السوڤياتية ذاتها ومع الحرب الباردة كذلك. إن القضايا والمسائل والمشكلات والأسئلة التي تهمنا في هذا الشأن وتمس مصالحنا الحيوية ليست هي ذاتها بالضرورة التي تهم الغرب وتمس مصالحه الحيوية. لذا نجد أن الدراسات المتخصصة والتقنية في الغرب عن انهيار التجربة السوفياتية ونهايتها لا تعد ولا تحصى، لكن نادراً ما تتطرق هذه الدراسات إلى الأسئلة الكبيرة والمهمة التي تعنينا نحن كعرب وكعالم ثالث وكيسار... الخ. مثلاً: هل كانت ثورة أكتوبر منطلقاً حقيقياً لتأسيس نمط إنتاج جديد هو نمط الإنتاج الاشتراكي؟ اذا كانت أنماط الإنتاج (وعددها قليل في تاريخ البشرية) تنشأ تاريخياً وتنحل تاريخياً وتعيش طويلاً هل من الممكن تأسيس نمط إنتاج جديد ارادياً وبقرارات واعية، أي هل يُفبرك نمط الإنتاج فبركة؟ إلى أي حد كانت اشتراكية التجربة السوڤياتية لا أكثر من الغطاء الأيديولوجي الضروري لعملية تصنيع روسيا وتحديث مجتمعها

ورفعها إلى مصاف الدول الأوروبية المتقدمة الأخرى، عسكرياً على الأقل، مهما كان الثمن. وحين تحقق ذلك كان لا بد من لفظ الغطاء المذكور، بأجهزته ومؤسساته وتنظيماته، لأنه استنفد أغراضه؟ بهذا المعنى تكون التجربة السوڤياتية انتهت لأنها نجحت في إنجاز مهمتها التاريخية الحقيقية في تحديث روسيا وتصنيعها وليس لأنها أخفقت. إلى أي حد مثلت التجربة السوڤياتية الطريق اللارأسمالية السريعة الى التحديث والتصنيع والقوة العسكرية في مناخ مقاومة رأسمالية عنيفة وشرسة بدلاً من أن تمثل الطريق إلى المجتمع الاشتراكي الجديد؟ إلى أي حد كان المنشفيك على حق تاريخياً (وليس سياسياً بالضرورة لحظة الثورة) في اقتناعهم بأن إنجاز الاشتراكية في مجتمع روسي فلاحي متخلف مستحيل من غير استيعاب انجازات الرأسمالية والمجتمع البورجوازي ومؤسساته وقيمه؟ مسألة كبيرة أخرى تهم الجميع: نحن نعرف ان الفلاح في المجتمعات الأوروبية المتقدمة انقرض، أقصد الفلاح كما عرفته آسيا تقليدياً، وكما عرفته أوروبا عموماً حتى مطلع هذا القرن. ومع ذلك فإن الزراعة مزدهرة إلى أقصى الحدود في تلك البلدان على أُسس جديدة تماماً (الزراعة محل الفلاحة) وإنتاج الأغذية والأطعمة ومشتقاتها يتم بوفرة هائلة فيها. في الواقع إن أعظم منتج للمواد الزراعية والغذائية ومشتقاتها في العالم اليوم هي المجتمعات الأكثر تصنيعاً وليس الدول المصنفة زراعية. كما تمتلك هذه الكتلة من الدول فائضاً غذائياً ضخماً مخزوناً لديها على الدوام من أجل الطوارىء ولأغراض شتى غيرها. هل تمشي البروليتاريا الصناعية في البلدان المتقدمة المذكورة على الطريق ذاتها التي سارت عليها الطبقات الفلاحية فيها من دون أن تتأثر حركة الانتاج الصناعي وتقدمها البتة؟ أنا أعرض الأسئلة فقط من غير الزعم ان لدي إجابات عنها، ومن غير الادعاء أنّني مؤهل حتى للاقتراب من معالجتها بعمق.

□ في مقابلة لك مع جريدة «مليت» التركية في عام ١٩٩٦ عبرت عن رأي جديد ومفاجىء هو أن الإسلام يمكنه ان يصبح علمانياً. هل يمكن ايضاح كيف توصلت إلى مثل هذا الاستنتاج؟

■ المقابلة التي نشرت في مجلة «مليت»، هي خلاصة لمحاضرة بعنوان «الإسلام والعلمانية»، ألقيت في الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الفلسفة وعلم الاجتماع في كلية الآداب بجامعة دمشق سنة ١٩٩٤، كما ألقيت في أماكن متعددة في سورية بما فيها السويداء وحمص ودير الزور. تحاول المحاضرة معالجة هذه المسألة بشكل مباشر وجدي. أمّا الترجمة من التركية إلى العربية التي نُشرت في جريدة «النهار» اللبنانية و«السياسة» الكويتية فكانت رديئة جداً. لقد حاولتُ أن أقول التالي: هناك فكرة يتفق عليها الاستشراق الغربي والإسلاميون عندنا، وهي ان ثمة شيئاً ما في الدين الإسلامي يميزه من باقي الأديان كلها وهو عداؤه الجوهري للعلمانية واستحالة تقبله لها بأي شكل من الأشكال. أردت فك هذه العقدة او قطعها لأنّي لا أعتقد أن الدين الإسلامي يتباين إلى هذا الحد عن باقي الأديان الكبرى في هذه المسألة ما يؤدّي إلى هذا النوع من الاستعصاء. العلمنة خيار تاريخي قد تحدث أو لا تحدث. لكنني لا أرى أن هناك مانعاً مبدئياً في الإسلام يميزه من باقي الأديان الأخرى، يجعل العلمنة رابع المستحيلات. هذا ما أردت الوصول إليه، أي الرد على مقولات الاستشراق الغربي (ليس كل الاستشراق الغربي للإنصاف) ومقولات الإسلاميين المتطابقة معها وإظهار هذا التطابق. لهذا الغرض ميّزت في التاريخ الإسلامي بين ما سميته الـ «اللاالصراطية» و«النعم التاريخية» والصراع بينهما. يمكن تلخيص الفكرة في السؤال التالي: هل كان الإسلام القرآني ـ النبوي البسيط والمساواتي الأول لينسجم مع الحكم الملكي الوراثي الذي كان سائداً في الامبراطوريات الكبرى يومها والتي فتحها العرب وسيطروا عليها؟ تاريخياً الجواب هو

نعم بالتأكيد على الرغم من ان الـ «لا الصراطية» كانت تقول دوماً ان الاسلام الإمبراطوري أدّى إلى حلول الملك العضوض محل الإسلام الرشيد، وتقاتل من أجل عودة ما إلى الإسلام القرآني ـ النبوي الذي زال. مثّل الخوارج الـ «لا الصراطية» بأنقى صورها، أي الإسلام شبه البدوي المساواتي الأول والبسيط. أما معاوية فشكّل الطرف الآخر الذي عرف كيف يؤسّس دولة إسلامية عربية كانت تتحول إلى امبراطورية. بعبارة ثانية جسّد الإسلام الإمبراطوري الـ «نعم التاريخية» لتلك اللحظة على الرغم من استمرار الـ «لا الصراطية» الرافضة هذا التطور ووجودها وكفاحها. طبعاً النعم التاريخية تتبدّل وتتغيّر وفقاً للظروف والأحوال، لكن بإمكاني القول إنه، وعلى العموم، كان الانتصار دائماً حليفاً للنعم التاريخية في التاريخ الإسلامي، أي حليفاً للإسلام الذي ينسجم مع الواقع التاريخي المتحول او الذي يعرف جيداً انه إذا لم يواكب هذا الواقع ويتكيف معه سيضمر ويتراجع ويتحجر ويتهمش. أعتقد كذلك ان العلمانية هي النعم التاريخية للعصر الحديث والإسلام قادر على الانسجام معها فعلياً وواقعياً كما انسجم مع أشياء جديدة كثيرة قبلها، وقادر على ان يعيد تفسير نفسه وتأويل ذاته بما يحقق هذا الغرض. الآن، اذا كان هذا التطور سيأخذ مجراه ويكتمل فإنَّ ذلك يعتمد على ما يفعله العرب والمسلمون وأية خيارات ينتقون وأية قرارات يتخذون، إذ لا ضمانات مسبقة لأحد في مثل هذه المجالات. دعني أضيف أن الإسلام كنموذج مثالي لمجموعة من العقائد السرمدية فهو لا ينسجم إلاّ مع نفسه. أمّا الإسلام كإيمان بشري متطور ومتحرك تاريخياً فقد قبل جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي عرفتها البشرية وانسجم معها بشكل أو بآخر: قبلية، زراعية، مدينية، إمبراطورية، عبودية، ميركانتيلية، صناعة حديثة، دولة قومية. . . الخ. من هذا المنطلق قلت إنّي لا أرى ما يمنع الإسلام، من حيث المبدأ، من قبول العلمانية بصفتها جزءاً من النعم التاريخية

لعصرنا الراهن. خذ مثلاً انسجام الإكليروس الشيعي في ايران مع فكرة الجمهورية، مع أنهم كانوا ضدها في الأساس.

□ ومع فكرة الانتخاب.

■ الانتخاب، الدستور، المجلس النيابي، وغير ذلك مما لا علاقة له بتاتاً بتقاليد الإسلام الشيعي أو السنّي، وإنَّما كله مستورد من أوروبا الحديثة.

□ ثمة عصر جديد ينبثق الآن. إنها العولمة تأتي عاصفة صاخبة، فلا تقوى أقوى القلاع والأسوار الصينية على الوقوف في وجهها. تماماً كالرأسمالية في فترة صعودها الهادر. أترى موقعاً مستقبلياً للعالم العربي في ظل هذه التغيرات المتسارعة والعنيفة؟

■ لا شك في أن العولمة الرأسمالية الآن منفلتة من عقالها كما ان عبارة الأسوار الصينية وردت في «البيان الشيوعي» في سياق مشابه جداً وبالمعنى الذي قصدته تماماً تقريباً. ألقيتُ مؤخراً محاضرة في الأسبوع الثقافي الرابع لقسم الفلسفة وعلم الاجتماع في كلية الآداب بجامعة دمشق حاولت أن أُجيب فيها عن السؤال التالي: ما هي العولمة؟ لن ندخل الآن في تفصيلات الموضوع باستثناء الإشارة أولاً إلى أن موضوع العولمة لم يفرض نفسه بهذه القوة والكثافة على انتباهنا وانتباه العالم على العموم إلاّ بعد زوال العقبة الأخيرة في وجه انفلاتها من عقالها على النحو الذي نراه الآن، أي زوال الاتحاد السوفياتي وفتح تلك المنطقة من العالم لها من دون منازع جدّي او شريك يذكر. وثانياً التخلّص من الوهم المبتذل الذي لا يرى في العولمة إلاّ ثورة المعلوماتية والاتصالات والمواصلات فائقة السرعة وحركة الأموال الكثيفة على سطح الكرة الأرضية بالإضافة إلى الأقمار الصناعية والـ Internet والـ Fiber Optic وما شابه ذلك من تقدم تكنولوجي وعلمي

هائل. وثالثاً محاولة تحديد الجديد الذي تحمله العولمة وتتصف به ووضع الإصبع عليه خصوصاً بعد ان نتذكر الاجماع القائم من آدم سميث إلى سمير أمين مروراً بريكاردو وماركس وماكس فيبر وأندريه جوندر فرانك وفوكوياما وهانتينغتون وبول سويزي بأن نمط الإنتاج الرأسمالي نمط عالمي ودولي وتوسعي بطبيعته ومنذ نشأته. ما الجديد في العولمة إذن؟ هذا هو السؤال الذي حاولت الاجابة عنه(*)؟ إن المسألة الحيوية لنا هي: هل العولمة مملكة الضرورة أو هي نوع من القدر والمصير؟ إذا كان الجواب بالإيجاب يجب ألا يعني هذا اختزال الذين يتأثرون بالعولمة، وخصوصاً في عالم الأطراف، إلى مجرد كم منفعل لا حول له ولا قوة. العولمة ميل عام، وفي داخلها توترات وتناقضات كأي حركة ضخمة تجري على مستوى العالم كله. وأعتقد ان دور أية تشكيلة من تشكيلات الأطراف لا يعتمد على العولمة وحدها وإنما على ما تفعله هي أيضاً. أي يجب ألا تكون المسألة مجرد استسلام أمام هذا التيار الجارف بحيث نتركه يأخذنا يميناً ويساراً، أماماً وخلفاً. في إمكاننا تحديد مواقف وسياسات وتقديم مشاريع والقيام بأعمال تبيِّن أننا نعرف كيف نتعامل، من موقع فاعل نسبياً، مع العولمة. لا يبدو أن لدى العرب، حتى الآن، شيئاً يقدمونه في هذا الاتجاه. واذا استمر الوضع على هذه الحال فلا مستقبل للعالم العربي في خضم العولمة وتلاطمها. أرى ان جزءاً من النقلة العولمية النوعية في النظام الرأسمالي العالمي حالياً هي الانتقال من الاستثمار الرأسمالي في المواد الخام والمرافىء والمعابر والطرق والصناعات الاستخراجية إلى الانتاج الصناعي في دول الأطراف، أي الاستثمار في الإنتاج المباشر. هل نعرف كيف نستفيد من هذه النقلة النوعية في حياة النظام الرأسمالي العالمي؟ هذا هو السؤال.

(*) نشرت مجلة «الطريق» نص المحاضرة في العدد ٤، تموز (يوليو) ـ آب (أغسطس) ١٩٩٧.

٧

ما بعد السلام الفلسطيني ـ الاسرائيلي

□ تبشرنا الدعاية الرائجة الآن بأن السلام المرتقب سيحمل معه الديمقراطية والرفاه إلى الشعوب العربية التي أنهكتها الحرب وقوانين الطوارىء. أنا أرى العكس تماماً، فالقمع والتشدُّد هما جائزتنا في المستقبل، لأن السلطات العربية التي ستوقع اتفاقات السلام ستحتاج، لحماية تواقيعها، إلى البطش لتواجه غضب الناس الذين ستخيب توقعاتهم، وغضب المعارضة التي ستحاول الاستفادة من هذه الخيبة. كيف تراقب المشهد من مرصدك؟

■ أعتقد ان وصفك صائب. إن دعاوى الديمقراطية والرخاء هي مجرد دعاية لأن الديمقراطية إذا كان لها أن تنشأ فستنشأ بحكم العوامل الداخلية، وحمايتها ستكون داخلية. أعرف أن الأنظمة استخدمت قضية فلسطين من أجل قمع الحريات وضرب أية تطلعات نحو الديمقراطية. لكن العكس لا يصح: غياب قضية فلسطين لا يعني حضور الديمقراطية وحضور الحريات العامة. الأنظمة غير عاجزة عن اختراع مئة عذر آخر ومئة عدو متخيل أو جدّي أو ما شابه من اجل استمرارها في سياساتها. لذلك، أحسب أن حماية توقيعها هو بحد ذاته عذر من الأعذار للاستمرار في سياساتها القائمة.

ولا آتي بجديد إذا قلت أن بنيامين نتنياهو حسم مسألة القدس من

حيث المبدأ وحسم مسألة السلام معها. والإسرائيليون والأميركيون يعملون على أساس الفرضية المعتادة: سيحتج العرب ويعارضون ويهبُّون، وقد تستمر المعارضة من ١٠ إلى ١٥ سنة، ولكنهم في النهاية سيخضعون للأمر الواقع. وعلى الأرجح هم على حق في ذلك. هناك كلام دوماً عن مؤامرة وصفقة تمت مع ياسر عرفات: القدس لإسرائيل مقابل شيء ما لعرفات. بصفقة أو بغير صفقة أعتقد ان نتنياهو حسم المسألة ولن يتخلى عن القدس. تمكن بهذا من تعبئة الناس خلفه وهو سياسي عقائدي وعلينا أن نصدقه ونحمله على محمل الجد. في الضفة الغربية نشأ وضع جنوب أفريقي بانتوستاني عماده الاتوسترادات او ما يُسمّى بـ «الطرق الالتفافية». في الإمكان الآن القيام بجولة في الضفة الغربية كلها على طريقة جنوب افريقيا أي من غير ان يشاهد الزائر فلسطينياً إلاّ في الورشة، ومن بعيد. أو كما كان يقول الأميركيون البيض عن السود «لا تراهم إلاّ في المطبخ». في هذا الوضع المنظور يصبح الفلسطيني Invisible وهذا تماماً ما يقوله البيض عن السود هناك. انسان موجود وجود الشبح ـ هذا الشبح الذي لا بدّ له من أن يلحق الأذية بشيء ما هنا أو هناك ومن حين إلى آخر. إنّه أبارتايد الاتوسترادات الذي أخذ يظهر لأول مرة في العالم، كما علّق أحد السفراء الاسكندنافيين في دمشق. أعتقد ان هذا المشروع سوف يؤدّي على المدى البعيد الى بقاء فلسطين موحّدة وفيها شعبان. وربما يكون نتنياهو يعمل على تحقيق هذا المشروع من دون أن يدري. وهذا نتيجة من النتائج غير المقصودة تماماً لقراراته وأفعاله.

□ يعني دولة ثنائية القومية؟

■ أنا لا أستبعد، في المدى الأبعد، أن تعود فكرة «يهودا ماغنس» القديمة إلى الظهور، ولكن على طريقة هيغل، أي عبر مكر التاريخ. أي أن تعود هذه الفكرة إلى الظهور وتفرض نفسها من حيث لا يريد نتنياهو ولا يريد عرفات؛ أن يحدث للفلسطينيين ما حدث في

المناطق التي خضعت للأبارتايد والاحتلال في جنوب افريقيا كأن يجدوا، في النهاية، أن فرض أنفسهم كمواطنين على الدولة المحتلة هو الخط الوحيد والملائم لتحصيل الحد الأدنى من حقوقهم السياسية والمدنية والانسانية على العموم وتحقيق شيء من التقدم في وضعهم وحياتهم.

من الاطلاع على تاريخ الاستعمار الاستيطاني لاحظت وجود خطين: حيثما تمكن الاستعمار الاستيطاني من إبادة السكان الأصليين ساد وانتهى الأمر. وحيثما لم يتمكن ارتد السكان الأصليون على الاستعمار الاستيطاني بشكل أو بآخر ونشأ شيء جديد هو مزيج لا نعرف تماماً كيف هو وما هو. الجزائر نموذج وزمبابوي نموذج آخر وجنوب افريقيا نموذج ثالث. وقد تتطور فلسطين الموحدة إلى نموذج رابع. لذا لا أستبعد في المستقبل نشوء حركة فلسطينية مطلبية مدنية تطالب بالحقوق السياسية والمدنية والمواطنية في شيء ما هو اسرائيل - فلسطين أو العكس. شيء ما على طريقة مارتن لوثر كينغ في الولايات المتحدة. كذلك نضال نلسون مانديلا الذي لم يطالب في يوم من الأيام بتقسيم البلاد أو الانفصال. العنصريون المتطرفون وحدهم نادوا بدولة مستقلة لهم تنفصل عن المجتمع الأسود في جنوب افريقيا. أضف إلى ذلك ان حركة مطلبية مدنية مكافحة من هذا النوع ستحظى بتأييد واسع جداً حكومياً وشعبياً في كل أنحاء العالم. طبعاً، الأبعد نظراً من نتنياهو وجماعة الليكود يتخوفون من مستقبل كهذا أمثال آبا ايبان ويهوشفاط هركابي. كلهم يخشون أن يأتي يوم تجد اسرائيل نفسها أمام حركة مطلبية ذات حقوق مدنية على طريقة السود في الولايات المتحدة تلاقي تعاطفاً كبيراً من الرأي العام الأوروبي والأميركي. عزمي بشارة، مثلاً، يطرح مثل هذه الأفكار الآن، وقبله عرض مثل هذا الرأي سري نسيبة. أنا أرى ان التوجه التاريخي للقضية الفلسطينية قد يسير جدياً في هذا الخط، على الرغم من كل الإرادات.

□ لكن هذه النتيجة هي لمصلحة الفلسطينيين على المدى الطويل.

■ نعم. ربما هي لمصلحتهم في غياب أية خيارات أخرى. كان الأفضل لو صار للفلسطينيين دولة مستقلة. لكنني أعتبر ان خيار الدولة أصبح خارج الاحتمال التاريخي الجدّي الآن. ولاسيما بعد ان حسم نتنياهو موضوع القدس. طبعاً، أنت تعرف انه منذ ظهور فكرة الدولة الفلسطينية كنت أعتقد وأناقش ان احتمالات تحقيقها في ظل الأوضاع السائدة فلسطينياً وعربياً هي أضعف من ضعيفة. منذ البداية كان الشعار تعبيراً عن ضعف وهزال وليس عن قوة وحيوية وتجدد. سأخبرك عن الحادثة التالية: كنا في كاليفورنيا أنا وفوز وحضرنا محاضرة عامة لآبا ايبان في الجامعة هناك. كان الدبلوماسي العتيق، وهو صاحب بيان ساحر في عدة لغات، يحاول ان يشرح لليهود الأميركيين مخاطر اسرائيل الكبرى بمعنى ضم الضفة الغربية وغزة. استخدم آبا ايبان المثال التالي في الشرح قال: كان في القرن التاسع عشر شيء اسمه جبل لبنان وفيه أقلية مسيحية كان من الممكن أن تتطور إلى كيان مسيحي متحضر ومتقدم في المنطقة، ولكن الفرنسيين خلقوا لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ بضم هذا الرهط من الشيعة والسنة إلى الجبل. انظروا إلى ما جرى هناك الآن حيث ابتلع الأكثر تأخراً وتخلفاً لبنان وراحت على المسيحيين الأكثر رقياً وتقدماً وانفتاحاً. أما الدرس الذي أراد ايبان ايصاله فهو واضح تماماً. اذا ضمت اسرائيل هؤلاء «البرابرة» الفلسطينيين «سيكون مصيرنا مصير لبنان». قالها بهذا الوضوح، لكن من غير استخدام كلمة «البرابرة». الحل عنده هو السماح للفلسطينيين بإقامة دولتهم المنزوعة السلاح والمحدودة السيادة لأن هوية اسرائيل الحضارية ودورها المتقدم أهم من التوسع. أي، ألا يكفي إدخال اليمني والحبشي والعراقي والهندي والأوكراني الذين ارتبكت اسرائل في هضمهم؟ أتريدون ان

تُدخلوا علينا الفلسطينيين ايضاً؟ في كتاب يهوشفاط مركابي «لحظة اسرائيل المصيرية» نجد الأفكار والتحليلات نفسها والطروحات ذاتها. كان هركابي مسؤولاً عن الاستخبارات العسكرية في اثناء حرب ١٩٦٧، وانتقل، مثل وايزمن، من معسكر الصقور إلى معسكر الحمائم كما يقولون عندهم. ليس حباً بالعرب ولا بالفلسطينيين، كما كان يصرح من دون غموض، انما حرصاً على دولة اسرائيل وبقائها ممثلة لكل ما هو حضاري ومتقدم في المنطقة. ان دخول المحليين والشرق أوسطيين عليها سيخربها في نظره. طبعاً الليكود سائر في الخط المعاكس ونتنياهو بصورة خاصة. قرأت منذ فترة مقالاً طويلاً للكاتب الإسرائيلي المرموق عاموس ايلون (وهو قريب سياسياً من بيرس) في الـ New York Review of Books عنوانه «إسرائيل ونهاية الصهيونية». يقصد الكاتب إلى القول إن الحركة الصهيونية حققت أهدافها المعلنة الكبرى كلها بجدارة مشهودة وألمعية ظاهرة وبهذا المعنى تكون «انتهت» كمشروع وكأيديولوجيا - أي انتهت إلى ما أرادت خصوصاً بعد اتفاقات أوسلو وانتهاء حرب المئة عام مع العرب، على حد قوله. لذا يهاجم ايلون نتنياهو وتكتل الليكود الحاكم لأنهم على وشك افساد هذا النجاح الهائل بإصرارهم على المزيد من الاستيطان والأرض وضم الجولان وقمع الفلسطينيين والتنكيل بهم وإخضاعهم. في الواقع يتهم ايلون هذه المجموعة الحاكمة الآن صراحة بالعمل على حصر الفلسطينيين في عدد محدود من «البانتوستانات» والـ Townships المعزول بعضها عن البعض الآخر، وعلى مساحة لا تتجاوز العشرة بالمئة من الأراضي المحتلة على ان تطوقها المستعمرات من الجهات جميعاً. وسيؤدّي هذا الوضع، وفقاً لتعابير الكاتب، الى تدهور الديمقراطية الاسرائيلية الى الأبارتايد للفلسطينيين من ناحية وإلى ديمقراطية اسرائيلية من الطراز الجنوب الافريقي السابق على مرحلة نلسون مانديلا من ناحية ثانية (يبدو من كلام ايلون ان أول مَنْ استخدم تعبير الـ Townships الجنوب

افريقي لوصف التجمعات الفلسطينية في الأراضي المحتلة كان موشيه دايان نفسه وذلك في مرحلة مبكرة من الاحتلال). موشيه ماعوز يكتب في الصحافة الأميركية ليقول الشيء ذاته تقريباً مستخدماً تعابير أكثر تهذيباً مثل «كانتونات» و«جيوب» يجرب حصر الفلسطينيين فيها وحبسهم داخلها.

□ لكن مفكري الليكود يحاولون تجنب هذه النتيجة.

■ طبعاً، يعتقدون أنهم سينجحون، عن طريق القمع والضبط، في منع حدوث الأسوأ. ألقت ياعيل دايان محاضرة قرب برنستون في الولايات المتحدة ضربت فيها مثالاً ما حدث في الاتحاد السوڤياتي لإقناع اليهود هناك بوجهة نظرها. قالت إن كل جبروت الدولة السوڤياتية وسلطتها وسطوتها لم تستطع ضبط موضوع الإثنيات والقوميات والأقليات وترتيبها على الدوام على «كيف» المركز. بعبارة ثانية تقول ياعيل دايان لليهود الأميركيين اذا كانت هناك حدود لما يمكن ان تفعله الدولة السوڤياتية في عزها، في هذا المجال، فإن هناك بالتأكيد حدوداً ايضاً لما يمكن ان تفعله اسرائيل على صعيد ضبط الفلسطينيين والسيطرة عليهم... الخ. طبعاً ثمة اقتناع لدى كبار الأمنيين في الليكود بأنهم يستطيعون الاستمرار في الاستيلاء على الأراضي وحكم السكان من دون أن يصلوا إلى هذه النتائج. بينما هناك آخرون يعتقدون ان هذا متعذر ويتخوفون من ذلك كثيراً، وأنا من رأيهم، لأن الأسوأ سيقع، على ما يبدو لي، أي الأبارتايد.

□ هل تعتقد أن السلام، ربما يؤدّي إلى متغيرات أساسية في بنية الكيان الإسرائيلي وفي الصهيونية نفسها باعتبارها فكراً سياسياً وأيديولوجياً زائفاً يدّعي تحرير اليهود؟

■ أولاً أعترض على القول إن الصهيونية فكر سياسي وأيديولوجي زائف. هي فكر سياسي وأيديولوجي استعماري استيطاني، لكنه ليس

زائفاً على الإطلاق. الحركة الصهيونية من الحركات التي نشأت في نهاية القرن الماضي، كانت حركة ناجحة جداً وفعلت كل ما فعلته ولا يمكن وصف فكرها بالزيف، او على طريقة روجيه غارودي الذي تحدث عن «الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيلية». إن حركة نجحت في تأسيس دولة من هذا النوع لا تؤسس على الأساطير. نحن الذين حملنا الأساطير الأكثر خطورة عن أنفسنا وعن اليهود والصهيونيين وفلسطين وما اليه. هم حملوا الأساطير ايضاً، مثل كل البشر، لكنهم حملوا أيضاً حسًّا بالواقع وبالقوى السياسية والتوازنات الدولية أفضل بكثير منا وبما يكفي لتوظيف الأساطير في إنجاز ما أنجزوه. إن القول ان فكرهم زائف وأسطوري هو من باب تعزية النفس. كلا. هذه حركات قوية وتدرس الواقع جيداً وتعرف ماذا تفعل بدقة وليست زائفة.

أما بالنسبة إلى تأثير السلام اذا حلّ، وهو يبدو مستبعداً الآن، في تركيب اسرائيل الداخلي فليس عندي أي شيء مهم أقوله لأنّي لا أُتابع الوضع الإسرائيلي الداخلي ولا أعرف ما يكفي عنه حتى أتمكن من تقديم التوقعات والترجيحات وما إلى ذلك. أُلاحظ ميلاً عاماً مستمراً، على الرغم من كل شيء، نحو تحول المجتمع الإسرائيلي أكثر فأكثر إلى مجتمع شرق اوسطي شبه محلي وتراجع بطيء إلى هذا الحد او ذاك، في طابع البلد الأوروبي الزائد. في اسرائيل شرائح واتجاهات وميول ترحب بهذا التطور وتريد للبلد أن يصبح اكثر متوسطية وأكثر شرق أوسطية، أو أن يشعر بأنه جزء من المنطقة. هناك شرائح واتجاهات تنزعج جداً من هذا الميل وترفضه وتحاربه. لا أعرف أي اتجاه سيعززه حلول السلام في المستقبل. ويتوقف ذلك كثيراً على نوع السلام الذي سيحدث: هل هو سلام القبور أم سلام العبيد أم سلام الأسياد أم سلام الشجعان؟ سمعت نقاشات بين إسرائيليين وأميركيين على النحو التالي: الأميركي يقول للإسرائيلي كفاكم تظاهراً بأنكم

أوروبيون، انظروا الى أنفسكم والى حركاتكم وإلى مأكلكم ومشربكم وغنائكم... الخ. أصبحتم كالبقية في المنطقة، مثلكم مثل أهلها. بعض الإسرائيليين يعلق بالقول، وخصوصاً الشبيبة، من يريد ان يكون أوروبياً؟ نريد أن نكون جزءاً من المنطقة التي نحن فيها. أما البعض الآخر فيعلق بعبارات الرفض والاستنكار والتملص مع الاعتراف الضمني بأن الاتجاه الأول ربما يكون المصير الذي لا مفر منه لألف سبب وسبب مع الاعتراف الضمني بأنه قد لا يمكن هذا النوع من الناس ان يفعلوا ما هو أكثر من عرقلة العملية قليلاً وتأخيرها إلى حين.

كلمة أخيرة بشأن الموضوع الفلسطيني: أثبتت الأحداث ان حدس الشاعر والفنان كثيراً ما يكون أصدق من التحليلات كلها وأفضل من التنظيرات جميعها. لذا أعتقد أن الوقت حان لتذكير قيادات الشعب الفلسطيني الحالية، بيمينها ويسارها ووسطها وداخلها وخارجها ومسلحها ومفاوضها، بالأمنية الشعبية العميقة والصادقة التي تجرأ إبراهيم طوقان على البوح بها أمام قيادات شعبه في زمن غير بعيد نسبياً حين أنشد:

ما جحدنا (أفضالكم) غير أنّا
لم تزل في نفوسنا أمنية
في يدينا بقية من بلاد
فاستريحوا كي لا تطير البقية

٨

أُمثولتان

الفكر في مواجهة العَسْف

صادق جلال العظم وعلي عبد الرازق

صقر أبو فخر

كان فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة إيذاناً بظهور أول دولة للعرب في تاريخهم الجلي. وجاء توحيد الجزيرة العربية وما تلاه من الفتوحات حدثاً خارقاً في تاريخ المنطقة السياسي والديني. غير ان ترسيخ أقدام هذه الدولة ما كان له ان يتم إلاً عندما صارت دمشق حاضرة هذه الدولة وعاصمتها السياسية والتجارية في آن، باعتبارها أقدم مدينة مأهولة في العالم وعاصمة التجارة في المنطقة كلها. وتمكنت هذه الدولة الوليدة من النجاح بقوة الإغراء المادي الذي وفره خراج البلدان المفتتحة؛ تماماً مثلما فعلت الدعوة الاسلامية لجذب تجار المدن فأغرتهم بالرخاء والأمن لأنهم كانوا في أشد الحاجة إلى دولة تحفظ قوافلهم من هجمات أعراب البادية. وكان النبي محمد (ﷺ) خاطب تجار قريش بوضوح ما بعده وضوح قائلاً: «ألا أدعوكم لكلمة تقولونها تدين لكم بها العرب وتؤدّي لكم العجم الجزية؟ والله لتنفقن كنوز كسرى وقيصر».

بظهور هذه الدولة الفتية التي اتخذت الاسلام منهاجاً وشرعة

وطريقة في الحكم، اكتملت عناصر السلطان والعمران، فبات الفقهاء أسياد الفكر في هذه الدولة، وصار شعارهم: «الطاعة رأس الفضائل». فإذا كان مفكرو المسيحية الأوائل أنزلوا الله عن عرش اللاهوت إلى أرض الناسوت، فإنَّ فقهاء مذهب الجبر جردوا الحاكم المسلم من بشريته بأن رفعوه إلى مقام اللاهوت، فصار لا يُسأل عما يفعل بل يسأل عباده حتى عما لا يفعلون. وكل مَن يعارض الحاكم يكون ارتكب المعصية بلغة الدين والعصيان بلغة السلطة. وعقاب المعصية الفعلي قطع الرأس بسيف السلطان، وعقابها الفقهي الحرق بنار جهنم. لهذا كان شعار الجلاد بعد إقامة الحد: «هذا عقاب الدنيا أما عقاب الآخرة فأشد». ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً سيصبح الفقه، إلاً في حالات قليلة، أداة بيد السلطات في مواجهة معارضيها؛ ونادراً ما أقدم خليفة او زعيم على دق عنق أحد المعارضين إلاً واستحصل على فتوى بجواز ذلك من أكثر العلماء شهرة وأثراً.

خان الكثير من الفقهاء مهمتهم الأصلية وهي إحقاق الحق وإعلاء العدل والدفاع عن المظلومين والاقتصاص من الظالم. وحوّلوا الدين إلى نوع من إيمان العجائز، والعبادة إلى ضرب من الرتابة والطقوس المكرورة، وأقصوا العقل عن مقامه ووضعوا النقل في مكانه، وألجأوا الفكر إلى الركود فصار فكراً يتنزه لا فكراً يتأمل ويبحث. وبقوة الاستمرار ايضاً، انسحب الأمر نفسه على تاريخنا المعاصر، فلم يشهد العالم العربي، إلاً في حالات قليلة جداً، ظهور كُتّاب أحرار ومفكرين نقديين ثبتوا على مواقفهم وناطحوا السماء ليكسبوا الأرض. ولم تعرف المنطقة العربية نهوض تيار ثقافي أصيل ومناوىء حقاً وممانع فعلاً، بل شهد خيانات متكررة. وفي الحالات القليلة التي اندفع فيها البعض إلى ارتكاب «فضيحة» فكرية، فإنّهم لم يلبثوا، أمام بأس السلفية وسيف السلطات، ان تراجعوا عنها كاسرين أقلامهم ونادمين على أوهام

أعمارهم طالبين العفو والمغفرة. هكذا فعل طه حسين وعلي عبد الرازق ومنصور فهمي ومحمد عبده، ومثلهم فعل مثقفون من درجة أدنى بكثير أمثال محمد عمارة ومصطفى محمود وخالد محمد خالد وعادل حسين وغيرهم. فالدكتور طه حسين عاد عن التشكيك في أصل الشعر الجاهلي؛ وعلي عبد الرازق كسر قلمه بعد كتابه المدوي «الاسلام وأصول الحكم» نادماً على طيش شبابه وعاد إلى هيئة علماء الأزهر التي كانت طردته؛ ومنصور فهمي تناسى في شيخوخته غلطة شبابه: الإقرار بضرورة تحرّر المرأة؛ وكف محمد عبده عن المناوءة ونال رضى الانكليز.

لماذا كانت سطوة الفكر السلفي قوية إلى هذا الحد؟ ولماذا كانت أفكار التنوير والعقلانية والتقدم تتراجع بعد أول صدام لها بجدران السلفية وبالقلاع المحصنة للتيارات التي تتكىء على الدين وتستند إلى الفقه؟

أحسبُ ان الفكر السلفي اكتسب قوته، فضلاً عن إرثه الطويل ومؤسساته المتراكبة والمتراكمة، من صدمة الاستعمار الغربي الذي فاجأ المنطقة العربية بقوة اختراقه إياها، ولاسيما بعد حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨. وأمام الدهشة والذهول اللذين أصابا المفكرين والبشر معاً لاذ معظم الناس والحركات السياسية المجردة من أي سلاح بالتقاليد الدينية القديمة وطقوسها المتوارثة، مثلما لاذ رعاة جبال الألب في القرن الثاني عشر بتقاليدهم البطريقية عندما غزا الإقطاع الأوروبي عقر ديارهم. لهذا صار من الصعب نقد الموروث السلفي لأنَّ النقد، في هذه الحال، يصبح معادلاً لنزع السلاح الوحيد الذي يمتلكه الشعب، ومرادفاً للتغريب والتواطؤ مع المستعمر وتقويضاً لوحدة الأمة. لقد كان من نتائج انتصار الاستعمار في بلادنا ان سجلت السلفية أولى انتصاراتها الفكرية أيضاً.

في المقابل، ثمة خمسة من أعلام الثقافة العربية المعاصرة تمكنوا من ان يهزوا الفكر العربي الراكد حتى العمق، وان يضربوا بالسوط العقلية الخرافية العربية الغافية حتى الغفلة، والروح العربية الذاهلة عن الواقع، المجذوبة إلى تقاليدها الكهنوتية، وأن يثيروا سجالاً وحواراً ونقاشاً ما زال يملأ الأذهان والعقول وصفحات الكتب. هؤلاء هم: الدكتور قسطنطين زريق والدكتور صادق جلال العظم وأدونيس ونزار قباني والدكتور كمال الصليبي. نزار قباني، الشامي ابن مئذنة الشحم في دمشق القديمة المحافظة، أدخل الشعر تهريباً، إلى كل بيت وإلى كل مخدع في العواصم المحافظة لعالمنا العربي السعيد، فقضى منذ «طفولة نهد» على الحرملك وعزلته وأطلق في فضاء الشعر العربي شموساً بشّرت بالحرية والانعتاق والجمال، وأقماراً دعت إلى تقويض جدران الخوف والانغلاق وصوامع الحريم. وأدونيس، السوري أيضاً، ما زال منذ «مقدمة في الشعر العربي» حتى «الكتاب: أمس المكان الآن» مروراً بـ «الثابت والمتحول» يثير نقيعاً وعجاجاً. والدكتور صادق جلال العظم، الدمشقي أيضاً، فقد حفر في الفكر العربي وفي الثقافة العربية وفي الحياة الفكرية في العالم العربي جداول وأنهاراً من النقد والتفكر والمحاججة والسجال منذ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» حتى «نقد الفكر الديني» فإلى «ذهنية التحريم». أما قسطنطين زريق، الدمشقي العتيق ابن القيمرية، فهو المفكر الكبير ورائد التفكير العلمي والأستاذ لجيل كامل نهل على يديه طرائق التفكير الحديثة ومناهج البحث التاريخي وحرّضه على الخروج من الهزيمة إلى رحاب المعرفة وبناء المؤسسات كشرط لا بد منه للتقدم والانتصار؛ وكان، في الوقت نفسه، داعية للتحرر والديمقراطية والعلم والعَلمانية. أمّا الدكتور كمال الصليبي، البحمدوني مولداً والبيروتي داراً، فقد قوّض المسلمات ومسَّ المحرمات المقدسة في شأن «العهد القديم»، وتمكّن، بثقة العالِم، ان «يفتل» رؤوسنا في

كتابه «التوراة جاءت من جزيرة العرب» ولم يُعِدْها بعدُ إلى مكانها؛ لقد صاغ نظرية لم يتجرأ أحد، حتى الآن، على الرد عليها بالحجة المنطقية والرأي العلمي الثاقب والدليل المقنع. وهؤلاء الخمسة، وغيرهم بالطبع، قامت عليهم قيامة كهنة العالم القديم وشياطينه وأورثتهم الكثير من التهم وطاولتهم الأشداق بألسنتها، والآراء السلفية بسهامها، فاتُّهموا بالمجون والإفساد تارة (نزار قباني) وبالشعوبية طوراً (أدونيس) وبالتغريب حيناً (قسطنطين زريق) وبخدمة اليهودية أحياناً (كمال الصليبي) وبالتكفير في نهاية المطاف (صادق جلال العظم). ومن عجب ان صار البوليس السلفي اليوم سلطة بلا حدود ومحكمة بلا نقض وأحكامه لا تقبل الاعتراض. ان هذا البوليس الذي يوقت ساعته على ابن تيمية راح يوقع القصاص ويخرق أجساد معارضيه بالرصاص. ألم يُقتل بهذه الطريقة حسين مروة ومهدي عامل وفرج فودة والطاهر جعوت ويوسف سبتي وعبد القادر علولة، وكاد نجيب محفوظ ان يكون واحداً من القتلى؟ ان محاكم التفتيش هذه في عصر الردة الحقيقي راحت تمتحن إيمان الناس بشبهة الردة (نصر حامد أبو زيد وعلاء حامد في مصر) والنساء بمظنة الفتنة (توجان فيصل في الأردن) والأدب بتهمة المجون (الشاعران محمد آدم وحسن طلب في مصر) والثقافة بتهمة التغريب (لويس عوض) والفكر بتهمة الخروج على الإجماع والسلف (محمد سعيد العشماوي).

ليس نصر حامد أبو زيد وحده، في تاريخنا المعاصر، مَن طالته الهمجية الجديدة. فقد سبقه الكثيرون الكثيرون أمثال: أحمد فارس الشدياق وشبلي الشميل واسماعيل أدهم وطه حسين، لكن من بين هؤلاء جميعاً يكاد علي عبد الرازق وصادق جلال العظم ينفردان بميزة جدلية هي انهما على طرفي نقيض تماماً: فالأول أزهري نشر كتابه «الاسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ ليعيب على الملك فؤاد الأول مشروع

إعلانه خليفة للمسلمين. لكنه لم يلبث ان تراجع عن الأفكار التي أوردها في كتابه المذكور. أمّا الثاني فهو ماركسي تماماً لم يتراجع ولم يهادن منذ أصدر «النقد الذاتي بعد الهزيمة» حتى «ذهنية التحريم» مروراً بكتابه الذائع الصيت «نقد الفكر الديني» الذي أطلق كائنات الكهوف، مرة واحدة، من غفوتها فقامت ثم لم تقعد حتى الآن؛ منهج الأول التصديق والتسليم، أما منهج الثاني فهو الشك والمقابلة والترجيح. غير ان الدكتور صادق جلال العظم يشترك مع علي عبد الرازق في أمر واحد فقط هو أنهما تعرضا للمحاكمة والمساءلة؛ فسُجن صادق جلال العظم ثم أُطلق، ومع هذا لم يَهُن ولم يتراجع، وبُرّئت ساحته في نهاية المطاف. وأُقصي علي عبد الرازق عن هيئة التدريس في الأزهر ولم يُسجن البتة، ومع هذا تراجع، في ما بعد، نادماً على طيشه.

ارتبط الشيخ علي عبد الرازق بجماعة تملك الحاضر (حزب الأحرار الدستوريين ثم الأزهر)، أمّا الدكتور صادق جلال العظم فارتبط بمَن سيملك المستقبل (الاستقلال الفكري). أمّا قصة الاثنين فهي على النحو التالي: في ٣ آذار ١٩٢٤ ألغى مصطفى كمال (أتاتورك) الخلافة. ووجد الملك أحمد فؤاد، بتشجيع ممن له مصلحة في ذلك، ان يعلن نفسه خليفة للمسلمين، لأنَّ موقع الخلافة يجب ألا يكون خالياً في أي وقت من الأوقات. فجرى العمل على عقد «المؤتمر الاسلامي العام للخلافة» توطئة لهذه الغاية. وفي المقابل رأى مَن لا مصلحة له في اعتلاء الملك أحمد فؤاد سدة الخلافة ان لا بد من إفشال هذا المسعى. وفي هذا السياق بادر الشيخ علي عبد الرازق إلى تأليف كتاب «الاسلام وأصول الحكم» واستنتج، بعد ما درس الأمر في تاريخ الفكر الإسلامي، ان لا أساس للخلافة في المصادر الاسلامية والأصول المعتمدة. وعندما صدر الكتاب في نيسان ١٩٢٥ تصدّى الأزهر وشيوخه وأتباعه للكتاب ولصاحبه في معركة عاصفة استمرت ثلاث

سنوات كاملة، تخللها فصله من التدريس في الأزهر. وشارك في الجدال والسجال جميع المفكرين و الكتّاب والصحافيين والقوى السياسية من حزب الوفد حتى الأحرار الدستوريين وأنصار الملك. والمعروف ان عبد الرازق شيخ أزهري انتمى إلى حزب الأحرار الدستوريين المعروف بصلته الوثيقة بالانكليز. ونال العالمية (الدكتوراه) وعاش في لندن من سنة ١٩١٢ حتى سنة ١٩١٥. وبعد طرده من الأزهر سافر إلى لندن حيث درس الاقتصاد في جامعة اكسفورد. وبقي مطروداً من الأزهر حتى تولى شقيقه الشيخ مصطفى عبد الرازق مشيخة الأزهر فجرى رد الاعتبار اليه وأُعيد إلى زمرة العلماء ثم عُيِّن في سنة ١٩٤٦ وزيراً للأوقاف.

أمّا كتاب الدكتور صادق جلال العظم الموسوم بِـ «نقد الفكر الديني» فقد أشعل معارك فكرية شتى حين صدوره سنة ١٩٦٨، وأثار نقيعاً وعجاجاً لم تهدأ غبائرهما حتى فترة طويلة لاحقة. وكان ان أُوقف الدكتور العظم، بسبب هذا الكتاب، غيابياً، في ١٩/ ١٢/ ١٩٦٩، ثم أُدخل السجن في ٨/ ١/ ١٩٧٠ وأُخلي سبيله في ١٥/ ١/ ١٩٧٠ بعد احتجاج عارم من المثقفين والمفكرين الديمقراطيين ولاسيما كمال جنبلاط. وجرى استجوابه في ٢٧/ ٥/ ١٩٧٠ بحضور المحامين: ادمون رباط وجوزف مغيزل وباسم الجسر وعبدالله لحود، وصدر الحكم برد الدعوى ووقف التعقبات في ٧/ ٧/ ١٩٧٠. والكتاب عبارة عن مجموعة أبحاث تتصدى بالنقد والمناقشة العلمية لبعض نواحي الفكر الديني السائد. لقد صبَّ الدكتور صادق العظم مدفعية نقده لا على الدين كظاهرة «روحية نقية» على نحو ما يجدها المرء في حياة قلة ضئيلة كالقديسين والمتصوفة، بل على مجموعة المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والقصص والخرافات والروايات التي تؤثّر في مسلك الأفراد والجماعات. وكان أكثر الفصول في هذا الكتاب إمتاعاً ومدعاة

لإثارة أعشاش الدبابير فصل «مأساة ابليس»، حيث أعاد النظر في قصة ابليس بكاملها اعتماداً على الآيات القرآنية وروايات المفكرين الاسلاميين. ومزج في معالجته هذا الموضوع، الفلسفة بالأدب لكي يثبت ان تراث العرب الأدبي ليس خالياً تماماً من الملاحم والأساطير التي اشتهرت في تراث الإغريق القدامى؛ وأكّد ان قصة ابليس هي تراجيديا بامتياز. وفي محاولة الوصول إلى هذه النتيجة استخدم بحذق ودراية وإبداع الكثير مما في جعبته من معارف المفكر العلماني والأستاذ الجامعي والناقد المساجِل، ما استتبع قيام حملة طراد ضد كتابه قادتها أوساط دينية ذات طابع سلفي معروف. ونجحت هذه الحملة، إلى حين، في تحويل القضية إلى محكمة المطبوعات وفي توقيف الدكتور صادق جلال العظم، لكنها فشلت، بعد حين، في إصدار حكم الإدانة على مفكر ومثقف متنور من طراز صادق العظم.

٩

وثيقتان

في ما يلي ننشر، للمقارنة والمقابلة، نص الحكم الذي أصدرته هيئة علماء الأزهر على الشيخ علي عبد الرازق، ونص الحكم الذي أصدرته محكمة الجزاء اللبنانية الناظرة في قضايا المطبوعات على الدكتور صادق جلال العظم. لعلَّ في هذا الأمر تذكرة وعبرة ومتعة فكرية، بل ربما كانت فيه فائدة للتاريخ ولتاريخ الأفكار والرجال على وجه التخصيص.

نص الحكم في قضية
الدكتور صادق جلال العظم
(٧/ ٧/ ١٩٧٠)

باسم الشعب اللبناني:

إن محكمة استئناف جزاء بيروت الناظرة بقضايا المطبوعات، لدى التدقيق والمذاكرة، تبيَّن لها ان قاضي التحقيق في بيروت بقراره المؤرخ في ٢٦/ ١/ ١٩٧٠ ظن بالمدّعى عليهما الدكتور صادق جلال العظم والدكتور بشير الداعوق الأول بمقتضى المادة ٣١٧ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات، لإقدامهما في بيروت وبتاريخ لم يمر عليه الزمن، على نشر والاشتراك بنشر كتاب عنوانه «نقد الفكر الديني».

الذي من شأنه التحريض وإثارة النعرات الطائفية

وبنتيجة المحاكمة العلنية،

في الوقائع:

تبيَّن ان كلاً من المدّعى عليهما أنكر صحة ما نُسب إليه فصرح الدكتور العظم انه في نشره الكتاب موضوع الادعاء، إنَّما يتوخّى من ورائه النقد العلمي والحقيقة ولا يعتبر ان الأبحاث الواردة في الكتاب تضمن تحريضاً على إثارة النعرات الطائفية او ازدراء الديانات السماوية. وقد سبقه إلى ذلك عبر التاريخ باحثون عرب وأجانب ولم يساقوا إلى القضاء لمحاكمتهم على ما نشروه، فضلاً عن ان الدستور اللبناني يكفل للكاتب حرية النقد والتعبير.

وحيث انه من مراجعة الكتاب، تبيَّن انه ينطوي على الأبحاث التالية:

١ ـ ما ورد في باب الثقافة العلمية حول الآية القرآنية القائلة ان الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة فسجدوا له إلاّ ابليس، ما دعا الله إلى طرده من الجنة.

٢ ـ بعض ما ورد في مأساة ابليس.

٣ ـ بعض ما ورد في معجزة ظهور العذراء.

٤ ـ التزييف في الفكر المسيحي المعاصر وهو ينطوي على التشكيك في الرسالة المسيحية ومعتقداتها.

حيث ان هذه المحكمة لا تحاكم المدّعى عليهما على حرية المعتقد الديني او الفكري او على تشكيكهما في الدين لأنّه من المعلوم ان الدستور اللبناني يكفل حرية الرأي والفكر والمعتقد.

وحيث ان مهمة هذه المحكمة تنحصر في ما ظن به قاضي التحقيق لجهة المادة ٣١٧ و٣١٩ من قانون العقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات بحق المدّعى عليهما.

وحيث انه سبق المدّعى عليه الدكتور صادق جلال العظم ان كتب ونشر عدة محاضرات في مجلات ثقافية، وفي شهر تشرين الثاني ١٩٦٩ جمعها في كتاب أسماه «نقد الفكر الديني» بواسطة «دار الطليعة» لصاحبها المدّعى عليه الآخر بشير الداعوق.

وحيث ان المدّعى عليهما أثارا في المحكمة العلنية شمول الجرائم المدّعى بها بالعفو وطلب التوسع في التحقيق وجلب الشهود الشيخ عبدالله العلايلي والشيخ محمد مغنية والدكتور قسطنطين زريق والأب جبرائيل مالك والدكتور حسن صعب والأستاذ ميخائيل نعيمة والشيخ صبحي الصالح والأب يواكيم مبارك والأستاذ محمد النقاش للاستماع إليهم.

وحيث ان النيابة العامة كرّرت الادعاء وطلبت ادانة المدّعى عليهما وفقاً لما ورد في القرار الظني.

في القانون

١ ـ لجهة العفو:

حيث تبيّن من أوراق هذه الدعوى ان الكتاب موضوع الادعاء قد نُشر بعد صدور قانون العفو في ١٩٦٩/٤/٢٤ فيكون الطلب لهذه الجهة مردوداً لعدم قانونيته.

٢ ـ لجهة المدّعى عليه صادق العظم:

حيث انه من الاطلاع على الفقرات التي ظن بموجبها قاضي التحقيق وعلى مجمل المقالات التي ضمها الكتاب موضوع الادعاء،

تبيّن انها أبحاث علمية فلسفية تتضمن نقداً علمياً فلسفياً، وبحثاً للفكر الديني دون ان يكون في نية الكاتب اثارة النعرات المذهبية والعنصرية او الحض على النزاع بين مختلف طوائف الأُمَّة او تحقير للأديان.

وحيث انه لتوافر عناصر المادة ٣١٧ عقوبات والمادة ٦٢ من قانون المطبوعات يجب ان تكون غاية الكاتب أو هدفه تحقير الديانات او إثارة النعرات المذهبية او الحض على النزاع بين الطوائف وان يحصل هذا النزاع فعلاً وعلناً.

وحيث ان عناصر هاتين المادتين المذكورتين غير متوافرة فيقتضي ابطال التعقبات الجارية بحق المدّعى عليه صادق العظم.

٣ ـ لجهة المدّعى عليه بشير الداعوق:

حيث ان المحكمة بعد أن أبطلت التعقبات عن الفاعل الأصلي ترى بالتالي ابطال التعقبات عن المدّعى عليه الثاني بشير الداعوق، بوصفه متدخلاً بالجريمتين المذكورتين آنفاً.

وحيث انه لم يعد من حاجة للتوسع في التحقيق والاستماع إلى الشهود الذين أسمتهم جهة الدفاع.

ـ لذلك ـ

وبعد الاستماع الى مطالعة النيابة العامة:

تقرّر المحكمة بالاتفاق ابطال التعقبات الجارية بحق المدّعى عليهما صادق العظم وبشير الداعوق لعدم توافر عناصر الجرائم المنسوبة إليهما وعدم إيجاب الرسوم قراراً وجاهياً أُعطي وأُفهم علناً بحضور ممثل النيابة العامة بتاريخ صدوره ٧/ ٧/ ١٩٧٠.

المستشار	المستشار	الرئيس
ألبير سماحة	ابراهيم شقير	عصام البارودي

حكم هيئة كبار العلماء في
كتاب «الاسلام وأصول الحكم»

هيئة كبار العلماء المجتمعة بصفة تأديبية، بمقتضى المادة الأولى بعد المائة من قانون (الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية) رقم ١٠ لسنة ١٩١١ م في دار الادارة العامة للمعاهد الدينية، يوم الاربعاء ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ م)، برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبي الفضل، شيخ الجامع الأزهر، وحضور أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء. وهم حضرات أصحاب الفضيلة الأساتذة:

الشيخ محمد حسنين، والشيخ دسوقي العربي، والشيخ أحمد نصر، والشيخ محمد بخيت، والشيخ محمد شاكر، والشيخ محمد الطوخي، والشيخ ابراهيم الحديدي، والشيخ محمد النجدي، والشيخ عبد المعطي الشرشيمي، والشيخ يونس موسى العطاني، والشيخ عبد الرحمن قراعة، والشيخ عبد الغني محمود، والشيخ محمد ابراهيم السمالوطي، والشيخ يوسف نصر الدجوي، والشيخ ابراهيم بصيلة، والشيخ محمد الأحمدي الظواهري، والشيخ مصطفى الههياوي، والشيخ يوسف شلبي الشبراخومي ، والشيخ محمد سبيع الذهبي، والشيخ محمد حمودة، والشيخ أحمد الدلبشاني، والشيخ حسين والي، والشيخ محمد الحلبي، والشيخ سيد علي المرصفي.

نظرت في التهم الموجهة إلى الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، التي تضمنها كتابه (الاسلام وأصول الحكم)، وأعلنت له في يوم الأربعاء ٨ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٢٩ يوليه سنة ١٩٢٥ م).

وقد قام بعمل السكرتارية لهذه الهيئة محمد قدري افندي، رئيس

اقلام السكرتارية العامة لمجلس الأزهر الأعلى والمعاهد الدينية، وعلي أحمد عزت أفندي، الكاتب الأول للجامع الأزهر والمنتدب بالادارة العامة للمعاهد الدينية.

الوقائع

نشر باسم الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، الكتاب المسمّى (الاسلام وأصول الحكم)، فقدمت الى مشيخة الجامع الأزهر عرائض وقع عليها جمع غفير من العلماء في تواريخ ٢٣ ذي القعدة، وأول و٨ ذي الحجة سنة ١٣٤٣ هـ (١٥ و٢٣ و٣٠ يونية سنة ١٩٢٥ م). وقد تضمنت ان الكتاب المذكور يحوي اموراً مخالفة للدين، ولنصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية، واجماع الأمة، ومنها:

١ ـ جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في امور الدنيا.

٢ ـ وان الدين لا يمنع من ان جهاد النبي(ﷺ) كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لابلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣ ـ وان نظام الملك في عهد النبي (ﷺ) كان موضوع غموض او ابهام او اضطراب او نقص، وموجباً للحيرة.

٤ ـ وان مهمة النبي (ﷺ) كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

٥ ـ وإنكار اجماع الصحابة على وجوب نصب الامام، وعلى انه لا بد للأمّة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ ـ وإنكار ان القضاء وظيفة شرعية.

٧ ـ وان حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده، رضي الله عنهم، كانت لا دينية.

وقرّر حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ محمد ابي الفضل، شيخ الجامع الأزهر، بناء على ذلك، اجتماع هيئة كبار العلماء بصفة تأديبية، في يوم الأربعاء ١٥ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٥ اغسطس سنة ١٩٢٥ م) الساعة العاشرة صباحاً في دار الادارة العامة للمعاهد الدينية، واعلن ذلك للشيخ علي عبد الرازق في يوم الأربعاء ٨ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٢٩ يوليه سنة ١٩٢٥ م)، وكلّف الحضور امام الهيئة المذكورة في التاريخ والمكان المذكورين.

وفي التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد ابي الفضل، شيخ الجامع الأزهر، وحضور ثلاثة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء، وهم المذكورة أسماؤهم اولاً، عدا فضيلة الاستاذ الشيخ دسوقي العربي. ولم يحضر الشيخ علي عبد الرازق، وانما ارسل خطاباً مؤرخاً في ١٤ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ يطلب فيه اعطاءه فرصة طويلة تكفي لإعداد ما يلزم للمناقشة، وقد عرض الكتاب على الهيئة في هذه الجلسة فقررت تأجيل النظر في الموضوع الى يوم الاربعاء ٢٢ المحرم ١٣٤٤ هـ (١٢ اغسطس سنة ١٩٢٥ م).

وفي التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برياسة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ محمد ابي الفضل، شيخ الجامع الأزهر، وحضور ثلاثة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء، وهم المذكورة اسماؤهم اولاً.

وقد حضر الشيخ علي عبد الرازق امام الهيئة، وسُئل عن كتابه (الاسلام وأصول الحكم) المشار اليه، فاعترف بصدوره منه، ثم تُليت

عليه التهم الموجهة إليه ومآخذها من كتابه. وقبل اجابته عنها وجه دفعاً فرعياً، وهو انه لا يعتبر نفسه امام هيئة تأديبية، وطلب ألاً يعتبر حضوره امامها اعترافاً منه بأن لها حقاً قانونياً.

فبعد المداولة القانونية في هذا الدفع قررت الهيئة رفضه، اعتماداً على انها انما تنفذ حقاً خوّله اياها القانون، وهي المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ م.

ثم دُعي الشيخ علي عبد الرازق امام هذه الهيئة، فأعلن في حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس رفض دفعه طبقاً للمادة المذكورة، فطلب الشيخ علي عبد الرازق ان تسمع له الهيئة مذكرة أعدّها للدفاع عن التهم الموجهة اليه، فأذن له حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الأكبر الرئيس ان يتلوها، فتلاها. وبعد الفراغ من تلاوتها وتوقيعه على كل ورقة منها أُخذت منه وحُفظت في اضمامة الجلسة، ثم انصرف.

هيئة كبار العلماء

بعد الاطلاع على كتاب (الاسلام وأصول الحكم) المطبوع في «مطبعة مصر» الطبعة الأولى سنة ١٣٤٤ هـ الموافق ١٩٢٥ م، السابق الذكر، والعلم بما تضمنه من الأمور المخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية واجماع الأُمّة، وسماع ما جاء في مذكرة دفاع الشيخ علي عبد الرازق عن التهم الموجهة اليه.

وبعد الاطلاع على المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ م، وعلى المادة الرابعة من هذا القانون. وبعد المداولة القانونية:

ومن حيث انه تبيّن مما تقدم ان التهم الموجهة الى الشيخ علي عبد الرازق ثابتة عليه، وهي مما لا يناسب وصف العالمية وفاقاً للمادة (١٠١) من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ونصها:

«إذا وقع من أحد العلماء، اياً كانت وظيفته او مهنته، ما لا يناسب وصف العالمية، يحكم عليه من شيخ الأزهر باجماع تسعة عشر عالماً معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون باخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم.

ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر، والمعاهد الأخرى، وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتباته في أي جهة كانت، وعدم اهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت او غير دينية».

فبناء على هذه الأسباب

حكمنا نحن شيخ الأزهر باجماع اربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب (الاسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء.

صدر هذا الحكم بدار الادارة العامة للمعاهد الدينية في يوم الأربعاء ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (١٢ اغسطس سنة ١٩٢٥ م).

شيخ الجامع الأزهر

محمد أبي الفضل

صادق جلال العظم

ـ واحد من أشهر المفكرين العرب وأحد أبرز الكتّاب الذين لمعوا في الثقافة العربية المعاصرة وكانت له اسهامات فكرية وثقافية متميزة.

ـ اشتهر باثارة قضايا فكرية وسياسية ذات حساسية عالية مثل «نقد الفكر الديني» و«الحب والحب العذري» و«ذهنية التحريم»، وكتابه الأخير هو دفاع عن سلمان رشدي.

ـ اثارت كتاباته الكثير من السجال والنقاش وتعرَّض للسجن بسببها سنة ١٩٧٠، لكنه خرج بالبراءة.

ـ وُلِدَ في دمشق سنة ١٩٣٤.

ـ جدّه: صادق باشا العظم أحد الولاة في زمن السلطان عبد الحميد.

ـ والده: جلال العظم احد المتنورين السوريين الذين درسوا في باريس ومن الذين يحتفظون باعجاب كبير لتجربة مصطفى كمال في تركيا.

ـ والدته: نزيهة العظم (توفيت سنة ١٩٨٧).

ـ زوجته: فوز طوقان ابنة احمد طوقان رئيس وزراء الأردن سابقاً وعمّها شاعر فلسطين الكبير ابراهيم طوقان وعمّتها الشاعرة الكبيرة فدوى طوقان.

ـ ولداه: عمرو (ودكتور في الآثار متخرج في انكلترا) وايفان (سينمائي متخرج في الولايات المتحدة).

ـ شقيقاه: سعيد (مدير الاعلام في اليونيسيف سابقاً) وسونيا (متزوجة مهندس لبناني يُدعى زياد غندور).

ـ درس في مدرسة الفرير بدمشق ثم انتقل إلى مدرسة الملك فيصل ثم الى مدرسة الاميركان في صيدا.

ـ تخرج في الجامعة الأميركية في بيروت، وسافر الى الولايات المتحدة لمتابعة دراسته.

ـ حاز الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ييل، وكانت اطروحته التي نُشرت بالانكليزية عن بيرغسون.

ـ عاد إلى دمشق بعد تخرجه ثم انتقل الى بيروت حيث عمل استاذاً في الجامعة الأميركية. ونشط في هذه الأثناء في الكتابة والبحث والتدريس. لكن ادارة الجامعة رفضت تجديد عقده سنة ١٩٦٨ بسبب توقيعه عريضة تطالب بانسحاب الجيش الأميركي من فيتنام وبسبب خلافه مع شارل مالك.

ـ عُرف بآرائه المعارضة للسياسة الأميركية وتبنّى الكثير من المواقف والأفكار اليسارية ولاسيما في الاطار الفلسطيني.

ـ عمل استاذاً في الجامعة الأردنية سنة ١٩٦٨ لكنه لم يلبث ان طردته السلطات الأردنية فعاد إلى بيروت.

ـ عمل باحثاً في مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت وكان يكتب في مجلة «شؤون فلسطينية». وترك العمل في المركز بعد تعرضه لمضايقات سياسية. لكنه استمر يكتب في المجلة باسم مستعار بترتيب مع الدكتور انيس صايغ الذي كان مديراً للمركز ورئيساً لتحرير المجلة في ذلك الوقت.

ـ رفض مغادرة المنطقة العربية، وبالتحديد سورية ولبنان، على الرغم من العروض الجيدة التي قدمت له للتدريس في عدد من جامعات العالم.

ـ عاد الى التدريس في جامعة دمشق في اوائل الثمانينات وأصبح رئيساً لقسم الفلسفة في الجامعة.

ـ عمل استاذاً زائراً في جامعة برنستون لخمس سنوات متواصلة في اواخر الثمانينات، ثم عاد الى جامعة دمشق.

ـ مؤلفاته:

- النقد الذاتي بعد الهزيمة ١٩٦٩.
- نقد الفكر الديني ١٩٦٩ (سجن بسببه ثم برّأته المحكمة سنة ١٩٧٠).
- الحب والحب العذري ١٩٧٥.
- دراسات يسارية في فكر المقاومة ١٩٧٠.
- دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية ١٩٧٣.
- الصهيونية والصراع الطبقي ١٩٧٥.
- سياسة كارتر ومنظرو الحقبة السعودية ١٩٧٧.
- زيارة السادات وبؤس السلام العادل ١٩٧٨.
- دراسات في الفلسفة المعاصرة ١٩٨١.
- دفاعاً عن المادية والتاريخ ١٩٨٧.
- ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب ١٩٩٤.
- ما بعد ذهنية التحريم ١٩٩٧.

صقر أبو فخر

ـ وُلِد سنة ١٩٥٣.

ـ درس في الشويفات وبيروت وحاز البكالوريوس في الاقتصاد سنة ١٩٧٦.

ـ بدأ الكتابة سنة ١٩٧٣، ثم راح ينشر مقالاته في «السفير» و«دراسات عربية» و«شؤون فلسطينية» وغيرها.

ـ عمل باحثاً في مركز التخطيط في بيروت من سنة ١٩٧٧ حتى سنة ١٩٨٢. وفي هذه الفترة تولّى الإشراف على الباب الثقافي في مجلة «المصير الديمقراطي» (١٩٨٠ ـ ١٩٨٢)، كما عمل مشرفاً على إحدى فرق العمل في مشروع «موسوعة الدول الافريقية» لحساب جريدة «السفير» سنة ١٩٨٢.

ـ عمل في الموسوعة الفلسطينية من سنة ١٩٨٣ حتى سنة ١٩٨٤.

ـ أصبح سكرتيراً لتحرير مجلة «المصير الديمقراطي» سنة ١٩٨٤ حتى توقفها عن الصدور سنة ١٩٨٥.

ـ عُيِّن محرراً لنشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية من سنة ١٩٨٥ حتى سنة ١٩٨٨. واستمر في هذه الأثناء يشارك في الموسوعة الفلسطينية حتى صدورها سنة ١٩٩٠.

ـ عين محرراً للشخصيات الفكرية والثقافية والسياسية في جريدة «السفير» سنة ١٩٩١.

ـ رئيس قسم في مؤسسة الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٩٤.

ـ عضو هيئة تحرير «مجلة الدراسات الفلسطينية».

ـ عضو هيئة تحرير ملف «معلومات» الذي يصدر عن جريدة «السفير» منذ سنة ١٩٩٢.

ـ نشر الكثير من الدراسات والمقالات في الصحف العربية في لبنان والأردن وفلسطين ومصر والكويت وقطر والإمارات العربية المتحدة والولايات المتحدة الأميركية.

ـ شارك في تحرير الجزئين السادس والسابع من «موسوعة السياسة» التي تصدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت.

مؤلفاته:

- الجنس عند العرب، كولونيا ـ المانيا: دار الجمل، ١٩٩١.
- ملاحظات نقدية حول الثقافة في فلسطين، بيروت: الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين، ١٩٨٠.
- حوار بلا ضفاف مع الدكتور صادق جلال العظم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

شارك في تأليف عدد من الكتب هي:

- يوميات الحرب الاسرائيلية في لبنان ١٩٨٥.
- حرب الأيام السبعة على لبنان ١٩٩٣.
- مجازر الأرمن ١٩٩٥.
- سياسة الأرض المحروقة والحل المفروض ١٩٩٦

حوار مع صادق جلال العظم

الحياة الثقافيّة في لبنان مدينة ، بلا ريب ، للدكتور *صادق جلال العظم* ببعض توهّجها وتوثّبها وحيويّتها . *ولصادق جلال العظم* أيضاً نصيب كبير في تشكيل الصورة الراهنة للفكر العربيّ الحديث ، لإسهاماته النقديّة الكثيرة الّتي قدّمها خلال أكثر من ثلث قرن . فمنذ أن اقتحم الدكتور العظم الحياة الثقافيّة في لبنان ، في أواسط الستينات ، وهو يخوض في ثناياها ناقداً ومجادلاً وصانع أفكار ، ولقد أسهم في هزّ الفكر العربيّ الراكد ، وفي خلخلة العقليّة الخرافيّة الموروثة ، وحاول أن يوقظ ، ما استطاع ، العقول الذاهلة من ذهولها والفكر الناعس من غفوته ، وأن يحرّض على التحرّر والانعتاق ، داعياً ، في الوقت نفسه ، إلى تقويض جدران الانغلاق ؛ وتمكّن من أن يحفر في الثقافة العربيّة أخاديد وجداول وأنهاراً من النقد والتفكّر والمحاججة والسجال .

أشعل *صادق جلال العظم* الكثير من المعارك النقديّة ، فقامت عليه قيامة العالم القديم كلّه ، وثارت في وجهه عفاريت السلطات وكائنات الكهوف . ومنذ « *النقد الذاتيّ بعد الهزيمة* » و « *نقد الفكر الدينيّ* » حتّى « *ذهنيّة التحريم* » ثمّ « *ما بعد ذهنيّة التحريم* » ، ظهر كأنّ هوايته ابتداع الأفكار والتصدّي للمشكلات الكبرى وإثارة الدبابير من أعشاشها . وفي منزله في بيروت ، وبين لوحات لـ *فاتح المدرّس ونزيهة خانم وعارف الريّس* ، جرى هذا الحوار الشامل الّذي يتناول سيرته الشخصيّة ومسيرته الفكريّة في آن .

صقر



